РОССІЯ
И
ЛАТИНСТВО

СБОРНИКЪ СТАТЕЙ

БЕРЛИНЪ 1923 Г.

Rossiia i latinstvo

РОССІЯ
И
ЛАТИНСТВО

СТАТЬИ

P. M. Bitsilli

П. М. БИЦИЛЛИ, ГЕОРГІЯ ВЕРНАДСКАГО, В. Н. ИЛЬИНА, А. В. КАРТАШЕВА, ПЕТРА САВИЦКАГО, П. П. СУВЧИНСКАГО, КН. Н. С. ТРУБЕЦКОГО и ГЕОРГІЯ В. ФЛОРОВСКАГО

БЕРЛИНЪ 1923 Г.


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

РОССІЯ И ЛАТИНСТВО

« опять беретъ Его діаволъ на весьма высокую гору, и показываетъ Ему всѣ Царства міра и славу ихъ, И говоритъ Ему: все это дамъ Тебѣ, если падши поклонишься мнѣ »

от Матѳея 4, 8—9.

РОССІЯ И ЛАТИНСТВО *)

Настоящій сборникъ посвященъ вопросу о соотношеніи Россіи и латинства. По природѣ поставленнаго на обсужденіе вопроса и по обстоятельствамъ переживаемаго времени, эта проблема связывается съ другою, еще болѣе широкой и коренною, вопросомъ о «соединеніи церквей». Внѣшнимъ побужденіемъ къ составленію сборника послужило общее всѣмъ его авторамъ ощущеніе глубокой грѣховности и ложности пути сближенія или хотя-бы соглашенія съ Совѣтской властью, пути, который намѣчали для Римской церкви въ приснопамятные «генуэзскіе» дни нѣкоторые ея представители и который, конечно, и понынѣ остается открытымъ для Ватикана... — Каждый изъ авторовъ подошелъ къ предмету въ предѣлахъ своихъ интересовъ и спеціальной освѣдомленности. Общій вопросъ получилъ у каждаго индивидуальное освѣщеніе.

* *

*

*) Слово «католичество», нерѣдко употребляемое для обозначенія латинства, — примѣняется въ русскомъ языкѣ безъ всякаго отношенія къ корню «каѳолическій», что значитъ вселенскій. Въ такомъ, безотносительномъ къ корню значеніи слово это употребляется и въ нѣкоторыхъ статьяхъ настоящаго сборника. Но въ другихъ случаяхъ, во избѣжаніе двусмысленности, мы возвращаемся, для обозначенія христіанскаго вѣроисповѣданія, возглавляемаго Римскимъ папою, къ историческому — греко-византійскому и русскому термину «латинство». —

Задачи догматическо-богословскія и спеціально-историческія не входятъ въ число заданій сборника.

Не многомудріемъ учености, не избыткомъ знаній, тяготѣющихъ къ внѣшнему выраженію, не новизною теорій и построеній — но движеніемъ сердца внушена мысль предлагаемаго собранія статей. Силу нашу полагаемъ не въ хитросплетеніи доводовъ. Ищемъ и чувствуемъ правду сокровенную и простую. По глубинному ощущенію нашему правдою этой проникнуто дѣло Православія. . .

Наша задача — посильно способствовать сохраненію и усиленію въ окружающихъ остроты внутренняго зрѣнія; той остроты, которая помогла бы за внѣшностью происходящаго разсмотрѣть подлинное его существо. — Нами движетъ рядъ побужденій, лѣствично располагающихся отъ наиболѣе общихъ къ болѣе частнымъ. Прежде всего, мы полны благодаренія Господу за то, что Его произволеніемъ мы, каждый въ отдѣльности, и мы — совокупность — Россія — причастны къ исповѣданію и сохраненію полноты Вселенской Истины, единажды явленной и въ чистотѣ сохраняемой Православною Церковью. Истина эта дорога намъ единственно и несравненно именно какъ Истина Богооткровенная и Вселенская. И въ годы испытаній и искушеній мы вѣруемъ, что Истина эта выйдетъ изъ нихъ крѣпче прежняго утверждённою въ человѣческихъ сердцахъ. . . Вмѣстѣ съ тѣмъ, — сохраненіе Истины Вселенской равнозначуще для насъ охраненію праотеческой вѣры. Вселенское преданіе и народное преемство сопрягаются, сливаются въ одно. И среди испытаній и искушеній мы знаемъ, что именно на этой вѣрѣ, Вселенской и народной одновременно,

утверждается, какъ на столпѣ нерушимомъ, мостъ, ведущій отъ праотцевъ къ потомкамъ.

Есть враждебныя и дѣятельныя силы, препятствующія построенію моста. И нынѣ силы эти напряженнѣе и дѣятельнѣй, чѣмъ когда либо. Въ дѣйствіи своемъ онѣ едины. Слѣдуетъ понимать, что въ нѣкоторомъ смыслѣ большевизмъ и латинство, — интернаціоналъ и Ватиканъ, — въ отношеніи историческомъ и эмпирическомъ, суть соратники и союзники. Ибо обѣ эти силы покушаются на твердыню Православнаго Духа — а она есть твердыня, которою крѣпка Россія. . .

Православныя дѣти, которыхъ латиняне, взявъ въ школу, обратили въ латинство (иногда дѣтей обращаютъ при посредствѣ соблазненныхъ родителей) и православные люди, вовлеченные въ латинство искушеніями внутренними или внѣшними, — въ извѣстномъ смыслѣ могутъ быть сопоставляемы и въ то же время противопоставляемы жертвамъ большевистскихъ разстрѣловъ. Послѣднія являютъ образъ гибели тѣлесной; но вѣримъ — по милости Божьей — обрѣтаютъ спасенье духовное. Обращающіеся жъ въ латинство нерѣдко способствуютъ тѣмъ самымъ тѣлесному своему благополучію; но подвержены гибели духовной; идутъ отъ Истины полной къ извращенію Истины, отъ Церкви Христовой къ сообществу, предавшему начала церковныя въ жертву человѣческой гордынѣ.

Коммунисты, какъ извѣстно, не ограничиваются физическимъ истребленіемъ тѣхъ, кто не съ ними. Развивая пропаганду, они стремятся и временами успѣваютъ въ

разложенiи духа православныхъ людей, особенно молодежи; и въ этомъ стремленiи, прибѣгаютъ къ методамъ, до которыхъ не доходятъ латиняне. . . Но въ общемъ сопоставленiе большевиковъ и латинянъ, къ сожалѣнiю, является обоснованнымъ, поскольку дѣло касается общихъ тѣмъ и другимъ прiемовъ внѣшнихъ воздѣйствiй на человѣческую совѣсть; тѣмъ болѣе, что нѣкоторая общность прiемовъ сочетается со сходнымъ у однихъ и другихъ отношенiемъ къ историческому и народному достоянiю Россiи. Въ другихъ же смыслахъ сопоставленiе это подлежитъ существеннымъ ограниченiямъ.

Религiозно и внутренне — латиняне не тождественны съ большевиками. Призывающихъ Господа нельзя отождествлять съ Его врагами, какъ высоко ни возносилась бы гордыня и какъ далеко ни шли бъ извращенiя первыхъ. . . Именно потому, что Церковь Православная есть Единая Истинная и Вселенская, Она можетъ и должна относиться къ другимъ сообществамъ-церквамъ съ прощенiемъ и любовью, трудно доступными для тѣхъ. И если, вступивъ въ отношенiи латинянъ на пути дѣйственнаго прощенiя и любви, Православная Церковь и православные люди могли бы способствовать посрамленiю злого начала въ латинствѣ, — да будутъ благословенны эти пути! . . . Такое ощущенiе нисколько не исключаетъ напряженности противоположенiя и противоборства въ случаяхъ, когда сами латиняне выступаютъ орудiями зла. — Совращенiе православныхъ въ латинство есть ярчайшiй примѣръ такого случая. . .

* *
*

Въ статьяхъ этого сборника сдѣлана попытка, несовершенство и слабость которой, въ сравненіи съ широкою задачъ, мы вполнѣ понимаемъ, освѣтить положеніе съ двухъ, намѣченныхъ въ предыдущемъ, основныхъ точекъ зрѣнія. Одна сторона — явственное чувствованіе полноты и глубинности правды Православія; и обусловленное этимъ чувствованіемъ твердое стояніе въ Истинахъ Православія; всякое, находящееся въ противорѣчіи съ этимъ чувствованіемъ и твердымъ стояніемъ въ Православіи стремленіе къ «соединенію церквей» есть для насъ подлинный соблазнъ единенія. Эта мысль и это ощущеніе, выражены въ посильныхъ словахъ въ статьѣ кн. Н. С. Трубецкого. — Но въ то-же время слѣдуетъ полагать грань между возстающими на Бога осквернителями Церкви и заблудшими на пути въ Церковь сынами Ея — сколько бы эти послѣдніе, въ поворотѣ историческомъ и эмпирическомъ, ни содѣйствовали своими поступками легкости подобнаго смѣшенія. И вся мѣра заблужденій латинянъ не можетъ помѣшать намъ посильно стремиться къ единенію съ ними во Христѣ. Эта вторая сторона вопроса, необходимо дополняющая первую, выражена въ статьѣ А. В. Карташева «Пути единенія». . .

Для того, кто отеческое исповѣданіе вѣры воспринимаетъ не какъ ненужныя слова, но какъ живую реальность и неоцѣнимое сокровище, для того важны одновременно: — и сохраненіе во всей полнотѣ и чистотѣ каждаго слова, каждой черты отеческаго исповѣданья вѣры — и положенье различія между заблудшими христіанами, съ одной стороны, и нехристями и еще въ гораздо большей степени — безбожниками, съ другой. Первая необходи-

мость исключаетъ всякую двусмысленность въ отношеніи къ латинству; Церковь Православная, Единая Истинная и Вселенская, не можетъ идти ни на какія соглашенія и «уступки» относительно догматовъ и іерархіи; и сынъ Ея, почему либо отъ Нея отрекающійся, свершаетъ тягчайшій грѣхъ. — Вторая необходимость взываетъ къ величайшей обдуманности и мудрости въ отношеніяхъ Православія къ исторически данной Римской церкви; любовь и прощеніе должны быть здѣсь указующими свѣтильниками мысли и дѣла. . . .

*　*
*

Передъ каждымъ православнымъ стоитъ вопросъ, значеніе котораго невозможно преувеличить: вопросъ о смыслѣ происходящаго въ предѣлахъ Церкви Россійской. — Жесточайшія гоненія на Церковь, убіеніе пастырей, разрушеніе внѣшнею силой церковной іерархіи — все это способно соблазнить маловѣровъ, заставить ихъ усумниться въ глубинной правдѣ и конечномъ торжествѣ Православія. Здѣсь нужнó напряженіе духа. И если духъ возгорится, то свѣтъ его по новому освѣтитъ происходящее. Церковь Православная Россійская облечена въ страдальческую ризу; и риза эта, окропленная кровью исповѣдниковъ и мучениковъ, есть одѣяніе славы; и свидѣтельствуетъ о духѣ, устоявшемъ въ искушеніяхъ и страстяхъ. . . Бореніе духа есть путь, ведущій не къ смерти, но къ жизни. Знаемъ и вѣримъ: въ соотношеніи Православія

и латинства, не внѣшнее благополучіе латинства, но страстнóй путь Православія есть знакъ предстоящаго, по произволенію Божію, благодатнаго и великаго просвѣтленія. . . .

Петръ Савицкій.

СТРАСТИ И ОПАСНОСТЬ *)

Сбывается вся полнота испытаній Россіи. Прошедшій 1922-ой — страшный годъ. Нельзя сказать — самый страшный, ибо неисповѣдимо будущее, но хочется именно такъ сказать — самый страшный, исключительный годъ. Многимъ сначала казалось, что русская революція, прорвавшаяся въ эпоху наибольшаго авторитета западно-евро

*) Настоящая статья написана подъ впечатлѣніемъ нѣсколькихъ писемъ, полученныхъ въ недавнее время изъ Россіи. Вопросы религіи, Церкви, а также всевозможные толки о пересмотрѣ православныхъ догматовъ и священныхъ каноновъ встали нынѣ передъ различными русскими кругами во всей остротѣ и неожиданности. И эта неожиданность поставленныхъ религіозно-практическихъ проблемъ въ связи съ ихъ исключительною трудностью, во многихъ случаяхъ приводитъ къ опаснымъ результатамъ. Почти вся Россія и интеллигенція въ особенности, за послѣдній вѣкъ утратила стиль и образъ религіознаго мышленія, религіознаго творчества, которые требуютъ своей культуры, своего подхода къ нимъ. Нынѣ, поставленныя лицомъ къ лицу передъ разрѣшеніемъ глубочайшихъ проблемъ религіознаго и церковнаго опыта, современныя поколѣнія Россіи, въ нѣкоторыхъ случаяхъ и безъ злой воли, готовы впасть въ неканоническій стиль при обсужденіи трудныхъ вопросовъ церковной реформы. Одно лишь упованіе на благодатное просвѣтленіе умовъ — грѣховно. Надлежитъ сознать свою немощь и пытаться вновь обрѣсти живой даръ религіознаго творчества, что бы достойно принять тѣ великія заданія, которыя наложены на Россію всею современной эпохой.

пейской цивилизаціи, идеалы и формы которой еще такъ недавно принимались какъ всечеловѣческіе и абсолютные, пройдетъ быстро и конспективно всѣ необходимые соціально-политическіе и экономическіе свои этапы, съ тѣмъ, чтобы выравнить «отсталую» Россію въ единомъ фронтѣ человѣческаго прогресса. Казалось также, чѣмъ больнѣе и жгучѣй вскипѣли сначала, затаившіеся на днѣ русскаго быта и культуры давніе противорѣчія и грѣхи, тѣмъ скорѣе расточитъ революція свой гнѣвъ и злую эмоціональность. Но вотъ эмоціональный періодъ революціи давно изжитъ; революція, какъ катастрофическій сдвигъ народныхъ пластовъ, какъ замѣна и утвержденіе на поверхности активнаго, государственно-соціальнаго существованія новыхъ общественныхъ слоевъ — также закончена, а между тѣмъ Россія все еще въ мятежѣ и безуміи. И нынѣшній огонь, огонь 1922-го года — поистинѣ инфернальный — страшнѣе того пожара гражданской войны, который господствовалъ въ предыдущіе годы. Теперь поднята сама страсть духа, раскрылся паѳосъ кощунства и мерзости, тогда какъ раньше проявлялись только неудержимыя вожделѣнія зависти и мщенія обѣихъ боровшихся сторонъ. И стало яснымъ: значитъ русская революція одними соціально-политическими процессами не исчерпывается. Значитъ Россія — не только выравнивается по отношенію къ Европѣ. Значитъ она таитъ въ себѣ иной смыслъ, иное свершеніе.

Какъ бы разобщенно ни жила Россія въ своихъ отдѣльныхъ культурныхъ слояхъ, нужно признать, что отблескъ единаго источника свѣта внутренно связывалъ всѣ стороны ея бытія. Когда начались процессы соціально-прикладные, то не могло остаться незатронутымъ и существо. Поднялось дно — замутилось и померкло отраженіе неба.

И поднялась и стоитъ теперь въ процессѣ временъ русская революція, какъ трагедія и надломъ всего культурно-духовнаго существа Россіи, какъ новая историческая эпоха, какъ самостоятельное раскрытіе сложнаго и глубокаго цѣлаго, повидимому во всѣхъ отношеніяхъ обособленнаго и внутренно независимаго отъ Европы. И предѣльный итогъ ея удачи — волевое раскрытіе міра православной культуры.

Въ первые годы революціи необходимость поставила передъ Россіей катастрофическое разрѣшеніе наболѣвшихъ и запущенныхъ проблемъ аграрнаго и соціально-уравнительнаго порядка. Въ обстановкѣ гражданской войны, въ этомъ революціонномъ этапѣ, равновѣсія достигнуто не было и дальнѣйшее развитіе этихъ процессовъ пошло по пути медленнаго и послѣдовательнаго приспособленія къ требованіямъ необходимости и жизни. Въ этомъ, вступительномъ своемъ этапѣ, революція какъ бы не коснулась самого существа, корня русской культуры. Коммунизмъ выступалъ прежде всего, какъ слѣпая революціонная энергія. Однако большевистская власть пошла дальше и изъ революціонной энергіи, изъ носительницы революціонной эмоціональности превратилась въ оплотъ культурно-коммунистической инициативы. Обстоятельствъ для такого побѣднаго превращенія, неожиданнаго для самой революціонной интеллигенціи, оказалось множество и, прежде всего, полное и всеобщее неуясненіе, или забытіе къ моменту катастрофы, тѣхъ основъ, на которыхъ покоилась русская духовность и культура. Въ слѣпотѣ и нищетѣ духовной предалась Россія тому началу, которое, прельстивъ ее благами жизни, мгновенно принялось осуществлять на ней и черезъ нее, свой утопическій фанатизмъ. Насколько отдававшаяся Россія забыла себя, настолько тѣ, кто завладѣвали ею, ни

на мгновеніе не теряли сознанія своего внутренняго существа и твердо понимали, что раскинутый ими лозунгъ соціальнаго равенства, лишь заманивающій зовъ, лишь первая ступень къ порогу злой пустоты, той пропасти, которая является столпомъ утвержденія законченной и цѣлостной религіи абсолютнаго позитивизма и соціалистическаго натурализма и что любое сознаніе человѣческое, не имѣющее противоустоя, разъ вступивши на первую ступень, обреченно увлекается въ бездну и уничтожается въ этомъ пріобщеніи пустотѣ. Устой Россіи былъ подготовительно подточенъ. Она не удержалась въ равновѣсіи передъ раскрывшейся внезапно пропастью и рухнула внизъ. Говорили «о коммунистическомъ экспериментѣ надъ Россіей», этимъ самымъ какъ бы выдвигая впередъ соціальную утопичность большевизма, забывая, что она лишь практически-дѣйственная проэкція страшнаго міровоззрѣнія, страшной религіи, и что для ослѣпленныхъ фанатиковъ противленіе и противорѣчія эмпирическаго опыта при проведеніи въ жизнь ихъ вѣры, только усугубляютъ напоръ страстности, ибо она имѣетъ свой религіозный упоръ, хотя бы въ пустоту. Паѳосу — можетъ быть противопоставленъ въ борьбѣ — только паѳосъ. А для паѳоса нужна концентрація воли и вѣры.

Когда часть Россіи, съ перваго дня захвата большевиками власти, противопоставила себя — имъ, то это былъ въ сущности только жестъ защиты, почти что рефлекторный, безсознательное движеніе чтобы оборонить себя отъ чего то такого, что инстинктивно воспринималось, какъ вредъ, опасность, бѣда, зло. Противленіе было разсѣянное, несосредоточенное, ибо не имѣло въ себѣ никакого положительнаго устоя отпора, тогда какъ противникъ былъ, какъ взведенная пружина, въ которой

затаилась вся потенціальная мощь подпольнаго фанатизма. Бѣлое движеніе очень скоро обнаружило слабость своихъ духовныхъ основъ, превратившись изъ рефлекторной обороны въ классовую самозащиту, что привело къ быстрому разложенію и пораженію.

Безъ духовнаго средоточія, одинаковаго по силѣ и упорности, побѣдить коммунизмъ оказалось невозможнымъ. Борствующая Россія отошла въ глубокій тылъ. Она была приведена къ необходимости сложить оружіе практической борьбы и начать процессъ основного духовнаго накопленія. Та Россія, которая не приняла коммунизмъ, ушла въ Церковь. Большевики это поняли и подняли гоненіе на Церковь, спровоцировавъ его необходимостью имущественной секуляризаціи.

1922-ой годъ потому и можетъ считаться годомъ исключительнымъ, что онъ обнаружилъ внутреннее расщепленіе въ походѣ противъ большевизма. Изобличивъ всю безпомощность эмпирическаго опыта въ дѣлѣ преодолѣнія соціалистическаго утопизма и оставивъ эти два начала — реальнаго и призрачнаго, противопоставляться въ жизни въ самыхъ уродливыхъ и парадоксальныхъ формахъ и сочетаніяхъ (новая экономическая политика, проростаніе новой буржуазіи и т. п.) и ощутивъ, наконецъ, въ чемъ коренится упорность большевистской воли, — процессъ борьбы и одолѣнія раздвоился и перенесъ напряженіе своихъ силъ вглубь духовнаго перерожденія и самонахожденія. Первая попытка новаго фронта, давшая примѣры истаго мученичества, сразу раскрыла, что избранное новое направленіе борьбы — вѣрное, могучее и опасное для противоположной стороны. Въ 1922-мъ году Россія вступила въ полосу не только прикладного приспособленія коммунистическихъ принциповъ къ требованіямъ «буржуазной» дѣйствительности, но и на

путь страстей духа, на которыхъ происходитъ религіозное самонахожденіе Россіи. Гражданская война была жертвенной, но духовный знакъ, ее «во имя», найдены не были. Теперь они вскрылись во всей полнотѣ: Этотъ знакъ — крестъ. Богъ — противъ пустоты. Православіе — противъ соціализма.

Вмѣстѣ съ раскрытіемъ этого раздвоенія борьбы — начинаетъ опредѣляться и срокъ конечнаго достиженія: онъ далекъ, дологъ и труденъ, ибо дѣйственная энергія сопротивленія отнынѣ почти цѣликомъ переходитъ въ энергію потенціальнаго накопленія. Создается какъ бы видимая утечка силъ, непротивленіе, уходъ съ поверхности борьбы въ нѣдры, которые можно опрометчиво опредѣлять, какъ сдачу всѣхъ позицій, какъ пассивное подчиненіе цѣпко могучему противнику. Но такое сужденіе, конечно, неправильно. Слишкомъ дологъ былъ процессъ внутренняго опустошенія, изнуренія и грѣховнаго расточенія духовныхъ благъ и силъ Россіи, чтобы можно было надѣяться на скорое обратное накопленіе. Нужно обильное средоточіе творческихъ силъ, чтобы хватило ихъ на возведеніе монолитной духовной Церкви, потомучто обличать и сражаться съ фанатическимъ ослѣпленіемъ безполезно. Нужно рядомъ съ его крѣпостью — возводить свою твердыню, которая бы самодовлѣющимъ утвержденіемъ притянула бы къ себѣ расшатанный народный организмъ, и около своей основы наново сосредоточила бы распавшееся цѣлое. Но чтобы строить крѣпко нужно начать строить снизу, съ основанія, глубоко подъ землей утвердить первые камни будущаго зданія. Закладка эта уже произведена, пока что работа идетъ невидимая, подземная. И чѣмъ дольше будутъ работать надъ фундаментомъ, тѣмъ прочнѣе окажутся возводимые потомъ стѣны и куполъ. Поэтому такъ важно, чтобы въ періодъ об-

новленнаго основоположенія будущей культуры, будущаго міроутвержденія Россіи, — самое существо, сердцевина, зерно этого зачатія — оказались бы подлинными и благовѣрными.

Посѣвъ еще не означаетъ скорой жатвы. Конечно, моральное паденіе Россіи — чрезвычайное, хотя оно, въ сущности, порядка религіознаго — результатъ быстраго и массоваго усыпленія религіознаго центра въ каждомъ (какъ будто мгновенно у всѣхъ вынутъ религіозный позвоночникъ), послѣ чего наступило послѣдовательное разложеніе всего духовно-нравственнаго организма Россіи. Пока что — Россія пребываетъ въ состояніи злой и дѣйственной аморальности (т. е. грѣха) и врядъ ли скоро усыпленное благочестіе будетъ подмѣнено кодексомъ прикладной, европейской безрелигіозной морали; поэтому исцѣленіе ея можетъ наступить столь же мгновенно, какъ и паденіе, коль скоро основной позвоночникъ духа будетъ въ Россіи возстановленъ.

Та религіозная смута, которая нынѣ вспыхнула въ Россіи, какъ послѣдній предѣлъ достиженія революціоннаго огня, является, конечно, лишь отчасти органическимъ завершеніемъ того процесса переустройства, который съ первыхъ дней революціи захватилъ всю Россію. Если поводы для суроваго обновленія русскаго Православія и можно найти въ его многолѣтнемъ соборномъ цѣпенѣніи, то самый образъ проведенія этого обновленія въ жизнь, какимъ онъ нынѣ сказывается, — является исключительно дѣломъ злой воли тѣхъ, которые задачей своей поставили посѣять плевелы въ ту землю, куда положено зерно пшеницы Господней, дабы, если нѣтъ силъ предвратить посѣвъ, то хотя бы засорить будущіе всходы вѣры. Конечнаго вреда опороченіе это принести не можетъ, ибо

возрожденная жизнь Православія ощущается нынѣ, какъ начальное возглавленіе мощной, исторической эпохи, предѣльное развитіе и вліяніе которой, въ случаѣ удачи, едвали поддаются охвату. Но на пути укрѣпленія Православія, церковная смута стоитъ какъ страшный соблазнъ, который и слѣдуетъ какъ таковой учитывать, для полнаго и безпослѣдственнаго одолѣнія его.

Было бы ошибочнымъ видѣть въ современной русской церковной разрухѣ — назрѣвающій процессъ реформаціи Православія.*) Если Россія въ мятежные вѣка Возрожденія фактически не была вовлечена въ его опытъ и страсти, то это не значитъ, что русское сознаніе не прошло исторически, въ разныхъ аспектахъ, сквозь всю совокупность идей Гуманизма. Если же Россія только поверхностно впитала въ себя идеологическіе мотивы Возрожденія, то искать объясненіе этому нужно въ особенностяхъ религіозно-культурнаго существа русской стихіи, которому было и есть чуждъ весь паѳосъ европейской секуляризаціи. Кромѣ того, сама эпоха современности такова, что на ея основѣ немыслимо повтореніе историческихъ процессовъ протестантства и гуманизма. Въ катастрофическую пору, когда добро и зло реально проступаютъ и обозначаются, въ событійности жизни, скорѣе возможенъ соблазнъ манихейства, равноправности этихъ двухъ началъ (какъ результатъ опознанія предѣловъ зла, пессимистическихъ сомнѣній и ропота), нежели утвержденіе затемненнаго ощущенія ихъ, каковое присуще гуманистическому идеализму. Позитивная мораль, которая является слѣдствіемъ

*) Склонность къ «реформаціи» Православія имѣетъ сравнительно недавно обозначившаяся группа «либеральнаго» духовенства, которая представляетъ собой жалкое и ничтожное вырожденіе изъ здоровой и крѣпкой своей среды, столь-же ненужное, какъ и средняя либеральная интеллигенція.

очеловѣченія религіозной идеи добра, въ эпоху трагическихъ свершеній, теряетъ свое раціоналистическое обаяніе, ибо добро — жизненно раскрывается въ своей метафизической, подлинно таинственной сущности. Простить войну, революцію, насиліе и убійство, можно только съ точки зрѣнія религіозной идеи добра. Точно также и протестантскій индивидуализмъ и вся совокупность связанныхъ съ нимъ психическихъ настроенностей немыслимы, когда событія исторіи начинаютъ трагически разыгрываться въ самой массѣ человѣческой, когда каждый чувствуетъ себя одинаково захваченнымъ, значнымъ и правнымъ въ этихъ процессахъ. Въ такія времена, массы не распыляются, а наоборотъ, помимо личной воли, насильственно организуются, подчиняются взаимному духовному строю.

Реальная трагедія жизни требуетъ какого то обоснованія, оправданія, которыя могутъ быть найдены лишь въ соотвѣтствующемъ по реальности Откровеніи религіи. Поэтому пришедшая въ себя Россія въ настоящее время тянется въ Церковь и отнюдь не находится на пути секуляризаціи и гуманистической реформаціи.

Наконецъ, реформація уже потому не можетъ быть дважды повторена, что она уже создала и утвердила на долгія времена — неизмѣнную и съ точки зрѣнія религіознаго раціонализма — идеальную схему вѣры и молитвеннаго обычая, и эта схема будетъ еще вѣка жить въ своей замкнутой омертвѣлости. Повторять реформацію незачѣмъ, ибо она всечеловѣчна, въ смыслѣ до конца точнаго закрѣпленія самой сущности того специфическаго толкованія и ученія христіанства, которыя всегда будутъ имѣть среди разновидности темпераментовъ націй и отдѣльныхъ людей — своихъ послѣдователей. Православіе не таитъ въ себѣ великаго грѣха присвоенія

себѣ абсолютной харизмы, который внутренно опредѣлилъ процессъ реформаціи изъ Католичества, а потому, тѣмъ русскимъ безцерковникамъ, которымъ понадобилось нынѣ отойти отъ Церкви и поднять въ лонѣ ея революцію, которымъ не раскрылась тайна Церкви, какъ священнаго организма, гдѣ уже все дано, гдѣ нельзя что либо произвольно, революціонно прибавлять или убавлять, гдѣ можно только развивать и ростить, которымъ еще не предстала Церковь, какъ единая, законченная форма, постигающаяся человѣческимъ творчествомъ одинаково, въ озареніи пророчествъ, въ богомудромъ раскрытіи отеческой письменности, въ распѣвахъ и пѣсняхъ, въ зодчествѣ и иконописи, въ опытѣ личности и въ свыше вдохновенномъ разумѣ Соборности — тѣмъ не нужно создавать реформированнаго толка Православія, а достаточно примкнуть къ уже имѣющимся. Въ нихъ они найдутъ просто и безболѣзненно тѣ прописи молитвеннаго распорядка и обычая, освобожденные отъ всѣхъ «излишествъ» церковнаго творчества, къ которымъ повидимому стремятся. Для этого не нужны масштабы организованной реформаціи, историческихъ данныхъ для которой въ Россіи нѣтъ, — это Privatsache каждаго.

Опасность для Православія не въ реформаторскихъ претензіяхъ нѣкоторой части русской церкви, а въ томъ, что въ эпоху господства въ Россіи общаго духа слѣпой гордыни и самонадѣянности, «пересмотръ догматовъ и нравоученія Православной вѣры, священныхъ каноновъ св. вселенскихъ соборовъ и православныхъ богослужебныхъ уставовъ», — передъ которымъ такъ стремительно «живая церковь» хочетъ поставить русскій народъ, не имѣющій для этого въ пору революціи должнаго духовнаго равновѣсія, можетъ привести къ худшимъ послѣдствіямъ, нежели къ специфической реформаціи —

къ внутреннему подмѣну или искаженію самихъ основъ духа православнаго богоуставничества и богоисповѣдничества, о которыхъ не помышляютъ, можетъ быть, сами проводники и вершители церковной революціи. Пусть инициаторы въ меньшинствѣ и соборность ихъ искусственная и разбойная, но когда весь народный организмъ въ лихорадочномъ воспаленіи, въ тяжкомъ недугѣ, — общая воспріимчивость повышается и тотъ ядъ, который при нормальныхъ, здоровыхъ условіяхъ нашелъ бы себѣ противоядіе, можетъ оставить слѣды заразы бо́льшіе и болѣе затяжные, нежели это кажется. Не перспектива реформаторскаго раскола открывается передъ русской церковью, а опасность ея внутренняго замутнѣнія, которое можетъ невидимо вывести русское православное сознаніе изъ сферы его исконнаго богоутвержденія. Не опасность реформаціи, а призракъ деформаціи, — католичества — стоитъ передъ нимъ.

*   *
*

Католичество, отмѣченное дѣйственнымъ тоносомъ своего конфессіонализма, значительно больше Православія участвовало во внѣшней исторіи Христіанства и можетъ считаться нынѣ — вполнѣ опредѣлившимся религіозно-культурнымъ феноменомъ. Иначе обстоитъ дѣло съ Православіемъ: насколько Византійское Православіе, какъ эпоха, плодоносно воспринявшая зерно Откровенія и давшая Христіанству историческій ростъ, стихійно скрестивъ въ своей культурѣ различные религіозно-творческіе потоки, — достаточно утверждено и изучено — настолько дальнѣйшіе этапы православнаго развитія, (православіе славянское, западное, восточно-

азійское, ново-греческое, русское) до сего времени не раскрыты, какъ историческіе лики единаго православнаго генія.

Въ частности православная Россія должна быть выдѣлена, начиная съ 14—16 в. изъ числа народовъ православныхъ, какъ носительница Великаго Православія, ибо русская православная Церковь и русскій религіозный опытъ носятъ на себѣ ту-же печать неоспоримой избранности и «великости», что и исторія русской государственности, въ которой, даже въ эпоху величайшаго упадка, заложена исторія великодержавности Россійской.*)

Если сравнивать практическую энергію Православія и Католичества, то, безспорно, Католичество выступаетъ какъ образецъ исключительнаго волевого конфессіонализма. Искать объясненія разницы темпераментовъ исповѣдываній исключительно въ области этнографической,значило бы вовсе лишить эту проблему религіозно-метафизическаго смысла. Не коренится-ли волевая пассивность Православія, по отношенію къ Католичеству, во внутреннемъ ощущеніи своей истинности, не нуждающейся въ суетѣ излишняго миссіонерства? Православіе,

---

*) Однако само русское Православіе является сложнымъ религіозно-культурнымъ организмомъ и имѣетъ множество аспектовъ развитія и проявленія, иногда противорѣчивыхъ и казалось-бы несовмѣстимыхъ.

Образы русскихъ православныхъ святителей и мучениковъ, Добротолюбіе, эллинскіе и византійскіе элементы Православія, творчество и бытъ господствующей исторической Церкви русской, расколъ, старообрядчество, мистическое сектантство, унія, народный эпосъ, юродство, старчество, русское православное богословіе, православіе Достоевскаго, К. Леонтьева, Славянофиловъ, Гоголя, Пушкина, А. Иванова, Лѣскова, Розанова — вотъ образцы разноликости русской православной стихіи, которые надлежитъ опознать и понять, какъ единое и органическое цѣлое, таящее въ себѣ силы еще невѣдомыя. . .

какъ Завѣтъ, призванный къ самоосуществленію, обладающій полнотой Откровенія, лишь оберегаетъ свою чистоту и сущность.

Не изъ помысла отрицать въ Католичествѣ положительное Откровеніе и геній вѣдѣнія и разумѣнія, приходится все таки удостовѣрить, что болѣзненно-волевая напряженность Римской церкви, ея тревожное стремленіе къ всемірной теократіи,—является слѣдствіемъ, вынужденнымъ самоoправданіемъ той абсолютной харизмы, которой дерзновенно вѣнчается вся католическая теодицея. Избравъ путь самообожающей гордыни, Католичество вынуждено во что бы то ни стало осуществлять этотъ постулатъ. Изъ теократическаго абсолютизма вытекаетъ тотъ практическій и моральный релятивизмъ Католичества, который столь чуждъ Православію. Отсюда, то негласное соглашательство, попущенія и допущенія многаго, которыми опредѣляется не поддающаяся регламентаціи активная политика Ватикана, безмѣрно расширившаго свои прикладныя функціи. Отсюда превращеніе незыблемаго, столпообразнаго Завѣта Православія, уставность и практика котораго одинаково косны, въ змѣистое раціоналистическое самооправданіе — ученіе Католичества, которое всегда въ поискѣ, а значитъ въ рискѣ.*)

Дерево Церкви, съ заложенной безмѣрностью постепеннаго роста и развитія, Католичество замѣнило постройкой въ одинъ пріемъ грандіозной башни, которую въ связи съ убѣгающими горизонтами исторіи приходится безъ конца надстраивать. Православіе утверждается по вертикали — вглубь и ввысь: Католичество — въ гори-

---

*) «Завѣтность» Православія опредѣлила и общій уклонъ русскаго творчества въ сторону духовнаго реализма, которому чуждъ и враждебенъ западный символизмъ, коренящійся въ самой природѣ католичества.

зонтальной плоскости, которую оно пытается безгранично себѣ подчинить. Соединивъ въ царствѣ міра сего оба откровенія — первое и второе пришествіе (ибо при намѣстничествѣ второе пришествіе уже какъ-бы осуществлено), Католичество имѣетъ не только устой Завѣта, т. е. устой начала, на которомъ взростается Церковь Христова, но и призрачный устой въ безконечности, притяженіе впередъ, несовмѣстимое съ религіознымъ смиреніемъ и христіанскимъ Царствомъ не отъ міра сего. Этимъ вторымъ устоемъ, точно парализующимъ первый, Католичество и близко къ утопіи. Но не только это — догмы Католичества, позитивистическаго утопизма и матеріалистическая метафизика сближаются на почвѣ ихъ абсолютной монистичности и въ этомъ основа ихъ роковой союзности.

Россія въ настоящее время, несмотря на страстныя потуги одной своей части сбросить съ себя коммунистическія путы, все таки должна считаться глубоко зараженной ядомъ соціализма. Благодаря полному овладѣнію всѣми сторонами русской жизни и культуры, революціонная интеллигенція имѣетъ возможность подвергнуть Россію не только эксперименту внѣшней соціализаціи, но и воздѣйствію самого концентрированнаго духа позитивистической религіи, жгучая заразительность котораго дѣйствуетъ скрыто и разнообразно. Не подлежитъ сомнѣнію, что зараза внесена и въ Церковь. Вернувшись къ творческой традиціи соборности, Православная Церковь, въ процессѣ оживленія своихъ силъ, поставила бы сама на разрѣшеніе многіе вопросы, которые нынѣ вошли въ программу преобразованій возставшей церковной группы. Но, конечно, постановка была бы совсѣмъ иной, т. к. внѣшній характеръ церковнаго возстанія и его методы проведенія — изобличаютъ большую внутреннюю близость

руководящей группы съ тѣмъ идейно-волевымъ началомъ, которому подчинена вся Россія. И не гуманистическія тяготѣнія реформаціи сквозятъ въ дѣлахъ и лозунгахъ ослушниковъ Церкви, а та практическая терпимость и духовное попустительство, которыя такъ характерны для активнаго Католицизма. Гдѣ Завѣтъ Православія находитъ достаточно вѣры и устоя сказать открыто — нѣтъ, «живая церковь» подобно Католичеству, спѣшно развиваетъ примирительную идеологію, или же корыстно закрываетъ глаза. (Католичеству свойственно стремленіе хотя бы къ компромисному завоевательному соглашенію — унія.) И если Католичество идетъ на уступки, то въ главномъ оно всегда съумѣетъ оберечь свой авторитетъ, престижъ и свою властность, тогда какъ «живая церковь», входя въ своеобразную унію съ коммунизмомъ, готова осуществить ее цѣною внутренняго самопредательства. Какъ знать, можетъ быть въ дерзновенномъ вызовѣ всему міру, въ неслыханномъ слѣпомъ самоутвержденіи большевизма, Ватиканъ инстинктивно почувствовалъ сродную себѣ по гордости идеологію, близкій по тоносу волевой упоръ — и насторожился, и потянулся къ Россіи. Съ другой стороны, куда же какъ не въ сторону соблазнительной тактики Ватикана было обратиться той части русской Церкви, которая, предавъ творческое основаніе Завѣта т. е. благовѣрную соборность, и потерявъ религіозное ощущеніе русской катастрофы, въ «порядкѣ революціи» дерзнула начать пересмотръ догматовъ и каноновъ? Присвоивъ себѣ прерогативы легальной партіи, церковные революціонеры обрушились со всею силою на ту сердцевину Церкви и Православія, которая оказалась оплотомъ единственно возможнаго отношенія религіи и Церкви къ событіямъ революціи и этимъ, конечно, навсегда заклеймили себя насиліемъ и злой страстностью. Не

страсти опасны для Православія. Вся Россія находится въ страстной одержимости, при которой теряется ощущеніе качества состоянія, вся Россія въ магическомъ кругѣ безумія, въ которомъ каждый во власти каждаго, каждый во власти всѣхъ, и всѣ во власти каждаго, когда круговая порука этой одержимости не даетъ никому возможности высвободить себя изъ подъ ея гнета, сбросить съ себя ея шальной и злой бредъ. Но рано или поздно, если суждено, Россія изъ дна адова выберется. Когда процессъ духовнаго накопленія воздвигнетъ наконецъ крѣпкій устой за спинами прозрѣвшихъ и борящихся, — внутреннее наступленіе должно оказаться рѣшительнѣе всѣхъ до сего времени бывшихъ наступленій внѣшнихъ и только оно въ состояніи будетъ сокрушить оплотъ человѣкоубійцы. Въ страстяхъ только могло развиться то содержаніе, которое начинаетъ теперь заполнять опустошенность русской духовной культуры. И опасность лишь въ томъ умномъ и тонкомъ ядѣ, который внутренно и явно заражаетъ весь организмъ современнаго человѣчества, который можетъ отравить и Православіе, приведя его къ условному, частичному окатоличенію, безразлично, либо въ основахъ, либо въ осуществленіяхъ.

Вѣдь Россія въ настоящее время вся расплавленная, текучая, газообразная, — отъ тѣхъ огненныхъ процессовъ, которые происходятъ въ ея нѣдрахъ. Вся она снялась съ якорей, стала плывучей. Поэтому, какъ воскъ растопленный, больное тѣло Россіи легко поддается давленію и воздѣйствію, и когда огненная лава ея наконецъ застынетъ — все ли приметъ исконныя формы? Многое необходимо переплавить и наново выковать, — но не все. Есть историческія формы, искаженіе которыхъ равносильно уничтоженію, ибо шлифовка и грань вѣковъ не воз-

становимы. Къ таковымъ формамъ прежде всего въ Россіи принадлежитъ Православная Церковь.

Не всѣ съ полной мудростью пошли подъ сѣнь Церкви. Много загнанныхъ страданіемъ и горемъ. Многіе спасаются въ Церкви, ибо среди окружающаго раззоренія — она одна стояла до сихъ поръ непреступной скалой. Но не всѣ, даже среди вѣрующихъ и обращенныхъ, поймутъ, что передъ ужасомъ поднятаго гоненія на Церковь, ради сохраненія ея завѣтности, лучше идти на внѣшнюю гибель, нежели стать на путь попущеній и компромиссовъ. Можетъ быть не всѣмъ ясно, что творческій починъ Церкви заключенъ лишь въ соборной мудрости в ѣ р н ы х ъ и всякое вторженіе человѣческаго авторитета въ творческій міръ ея, означаетъ еретическое насиліе и приводитъ къ католическому принципу взаимоотношеній Бога и человѣка. Нависаетъ для Православія соблазнъ внутренній, духовно-качественный и если онъ не будетъ до конца осознанъ и преодолѣнъ, и оставитъ хотя бы блѣдный историческій слѣдъ на челѣ Православія, то Католичество въ правѣ учесть это какъ свой значительный успѣхъ. И если въ Католичествѣ есть вздроги сознанія безвыходности своихъ путей, то тѣмъ пристальнѣе обнаружитъ оно зачатки своей же болѣзни въ здоровомъ доселѣ организмѣ Православія. Въ настоящее время во всей силѣ приложены къ Россіи идеи, принципы и методы Запада, и въ томъ числѣ господство духа слѣпой человѣческой гордыни. А стоитъ кому нибудь хотя бы внутренно отречься и предать Завѣтъ, т. е. нормы богочеловѣческія, какъ автоматически вступаетъ въ силу полная обреченность с а м о м у с е б ѣ, с в о е м у с в о е в о л і ю, которое въ погонѣ за искусительнымъ познаніемъ истины (т. е. своего человѣческаго идеала), манящей и никогда не дающейся, приводитъ, въ одной

плоскости, къ парадоксальному сочетанію матеріализма и спиритуализма, а въ другой — къ соблазнамъ католичества. Но кромѣ опасности внутренней — есть опасность реально — внѣшняя. Нельзя сказать что Церковь стала исключительно жертвой революціоннаго, стихійнаго вихря, — къ ней кромѣ того ведется подкопъ сознательный и инниціативный. Лучше быть обостренно-бдительнымъ, нежели затемненнымъ, или нерадивымъ.

Можетъ быть въ итогахъ революціи, какъ они уже теперь намѣчаются, Россія, въ цѣломъ, отвернется отъ Запада и слѣдовательно противопоставитъ свое Православіе — Западному Католичеству, ибо «латинство» всегда воспринималось на Руси, какъ яркій и вражескій признакъ иностранства. Но пока-что, усилившаяся католическая пропаганда, можетъ расчитывать въ Россіи на успѣхъ, ибо нынѣшняя русская возбужденность духа и религіозная растерянность — носятъ характеръ болѣзненной воспріимчивости.

Не слѣпой фанатизмъ заставляетъ нынѣ русское Православіе оборонительно насторожиться въ сторону Римской Церкви, а конкретные факты, свидѣтельствующіе что исконно-агрессивное отношеніе Ватикана къ Востоку, имъ не оставлено.

Можетъ быть слѣдовало, передъ лицомъ страшнаго и, казалось бы, общаго врага — тѣснѣе объединиться Церквамъ Восточной и Западной, можетъ быть Католичество, пребывающее въ силѣ и господствѣ, могло бы придти на помощь истерзанной Церкви русской, но гдѣ тѣ гарантіи, что этотъ союзъ и эта помощь не будутъ использованы воинствующимъ Римомъ согласно исторической традиціи, какъ самый тонкій и мудрый видъ пропаганды, какъ насажденіе своего авторитета? Гдѣ гарантіи, что страдальческій опытъ русской Церкви,

который долженъ будетъ привести Православіе къ дѣйствительному осознанію всей силы враговъ Христовыхъ и къ осознанію необходимости единенія всего христіанскаго міра во имя борьбы съ ними — не обернетъ Ватиканъ въ свою пользу?

Вѣры въ безкорыстіе Католичества — у православныхъ нѣтъ и, до перерожденія самой сущности и всей практики Западной Церкви, — довѣрія къ нему обнаружено быть не можетъ.

Ни на мгновеніе не оставляя помысла о Единой Вселенской Церкви, (ибо «всѣ причащаемся отъ единаго хлѣба»), въ катастрофическую эпоху современности, въ «дни лукавые», надлежитъ перенести упоръ и волю изъ сферы религіозно-церковнаго макрокосма въ область частности, въ область конкретной дѣйствительности и тутъ твердо удержаться на устоѣ Православія, на томъ устоѣ, который, вѣруемъ, станетъ утвержденіемъ Церкви Вселенской.

Слѣдовательно, для современнаго Православія ревнивое самозамыканіе и каѳоличность должны стать синонимами.

Откровеніе нашей эпохи, эсхатологія ея заключается въ трагическомъ раскрытіи, какъ бы наново, границъ Божескаго и человѣческаго, тѣхъ границъ которыя за послѣдніе вѣка окончательно сбиты и попраны. И на обозначившихся границахъ надлежитъ утвердить новую міроуставность, творчески исполнившись данностью Откровенія. Но смыслъ происходящаго можетъ открыться лишь тѣмъ, въ комъ разсудокъ и глаза свободны и не схвачены и не парализованы гипнотической властью злой пустоты.

Поэтому такъ важно, чтобы въ такую откровенную эпоху, Православіе, въ коемъ границы эти еще четко

устояли, оказалось бы не зараженнымъ въ послѣднюю минуту тѣми вліяніями, въ которыхъ уже давно всѣ раздѣленія и грани разрушены и растоптаны.*)

Уже давно человѣчество находится въ великомъ соблазнѣ. Этотъ соблазнъ заключается въ небываломъ укрѣпленіи всей совокупности тѣхъ идей и жизненныхъ принциповъ, согласно которымъ вся полнота міровой тайны, воли и закона, а также и жизненнаго смысла — сосредоточена исключительно въ человѣкѣ. Всѣ стороны современной культуры, иногда даже безотчетно, одержимы этой самонадѣянностью. Но, чѣмъ шире простирается надъ міромъ этотъ человѣческій вымыселъ, тѣмъ трагичнѣе проявляется онъ въ эмпирической дѣйствительности. Поистинѣ приложимо къ современности библейское изрѣченіе о беззаконномъ: «и низложитъ его собственный замыслъ его.» (Книга Іова, 18.)

Тамъ гдѣ христіанство раскрываетъ трагическую антиномію спасеннаго человѣческаго бытія, являющагося

---

*) Въ разнообразныхъ попыткахъ осознать и опредѣлить сущность Православія до сихъ поръ мало обращалось вниманія на то, что устой православный зиждется именно на этой, строго обозначенной, и до конца сохраненной границѣ человѣческаго и божескаго.

Даже психо-духовный феноменъ любви въ человѣчествѣ, собственно ликъ любви въ міру, казалось бы цѣльный и недѣлимый по своей природѣ — воспринимается и живетъ въ Православіи и русской духовной стихіи — раздвоенно, двулико, имѣетъ двѣ обращенности, два естества въ своей единосущности. (Рѣчь идетъ не о тварной любви — притяженіи человѣка къ Богу и отвѣтной Любви — Смиреніи Бога къ твари, а о «междучеловѣческой» любви).

Человѣческая любовь въ людяхъ очевидно была дифференцирована въ качествѣ самостоятельнаго, психо-духовнаго феномена изъ всеобщаго погруженія твари въ Богѣ — лишь послѣ грѣхопаденія первыхъ людей, послѣ того, какъ непосредственная связь неба и земли была расторгнута и нарушенное притяженіе человѣка ввысь, частично замѣнилось уже человѣческимъ, притяженіемъ другъ къ другу.

всетаки «плѣнникомъ закона грѣховнаго», въ которомъ зло имѣетъ значеніе физическаго закона, вслѣдствіе чего мучительно чаемый синтезъ всего человѣчества въ добрѣ — не можетъ имѣть мѣсто на землѣ, а совершается лишь въ «обновленіи духа», въ «откровеніи сыновъ Божіихъ», — дурной человѣческій универсализмъ самонадѣянно убѣжденъ осуществить этотъ синтезъ механически-уравнительнымъ принципомъ, и намѣренно оставаясь лишь въ плоскости земного и человѣческаго — остается роковымъ образомъ въ сферѣ зла.

Не въ подобныхъ ли соблазнахъ дурного универсализма находится и усилившаяся за послѣднее время проповѣдь о соединеніи церквей? Не присваиваются ли въ данномъ случаѣ человѣческимъ силамъ такія возможности достиженій, которыя могутъ быть осуществлены только въ эсхатологическій срокъ волею послѣдняго свершенія? И самый фактъ, что человѣчество трагически

Религіозная память объ этомъ первичномъ моментѣ зарожденія историческаго эона, память о трагическомъ узлѣ грѣхопаденія, опредѣлившемъ собою все дальнѣйшее отношеніе бытія человѣческаго и Бога съ исключительной силой запечатлѣлась на духовномъ ликѣ русскаго Православія, и съ безпримѣрною органичностью воспринято имъ въ религіозный опытъ. Специфически-человѣческое, тварное естество любви, осознается имъ какъ вина, какъ виновность всѣхъ передъ всѣми, какъ виновность человѣка передъ всею тварью за первородный грѣхъ. Человѣкъ — какъ бы обреченъ на любовь, однако до конца исполниться ею, или же свергнуть съ себя ея бремя одинаково не въ силахъ. Любовь человѣческая, возникающая между людьми, какъ неосуществимый нравственный союзъ — есть слѣдствіе грѣха. Не было бы грѣха въ мірѣ — не было бы и любви въ ея человѣческомъ, чисто — тварномъ аспектѣ. Любовь — свойство грѣховнаго состоянія человѣка. Человѣкъ добровольно обрекъ себя на искусъ любви. . . . Любовь трагически сочетается съ грѣхомъ міра, а черезъ это и съ свободной волей человѣка, вслѣдствіе чего любовь должна неизмѣнно имѣть смыслъ раскаянія и покаянія.

осуждено въ различныхъ формахъ исповѣдывать единое Откровеніе Христіанства — не означаетъ ли дѣйствіе все того же первичнаго закона зла, вслѣдствіе котораго человѣчество, получивъ Божественное искупленіе и спасеніе все таки находится внѣ чертога Христова и осуждено пребывать въ немощи грѣха, несмотря на то что находится въ обладаніи Пути въ Царство не отъ міра сего? . . .

А если это такъ, то передъ этой антиноміей надлежитъ только смириться и средствами человѣческими и недостойными не покушаться на преодолѣніе ея. Подобно тому, какъ въ опытѣ личности, христіанская правда обрѣтается не въ экспансіи, а въ духовномъ самоуглубленіи, — опытъ Церкви, особенно Православія, слѣдуетъ преумножать не посредствомъ соединенія, а въ процессѣ безконечнаго внутренняго углубленія и возношенія, что вѣрнѣе, особенно въ наше искушенное время, ведетъ въ лоно единой Христовой Церкви. Сейчасъ, больше чѣмъ когда либо, нужно оберегаться соблазновъ всеразрѣшаю-

---

Здѣсь заложенъ тотъ паѳосъ вселенскости, который такъ характеренъ для Православно-русскаго, религіознаго идеализма, ибо весь міръ во злѣ лежитъ и, слѣдовательно, всѣ несутъ кару за первую вину человѣка, которая заложена въ каждомъ и неизживаема. Подобное пониманіе любви — привело бы къ глубочайшему арелигіозному пессимизму, если бы православная внутренно-духовная установка проблемы любви человѣческой, не имѣла бы другой обращенности, столь же ярко и органично утверждаемой — обращенности къ Богу, согласно которой любовь «междучеловѣческая» есть въ то же время символъ спасенія, искупленія и радости во Христѣ.

Христосъ, хотя и не упразднилъ бремя тварной любви человѣческой, но указалъ путь, становясь на который человѣкъ перестаетъ чувтствовать это иго, ибо оно становится легкимъ.

Заклятіе первороднаго грѣха Христомъ снято, а этимъ снятъ и порожденный грѣхомъ оброкъ исключительно тварной любви между «сынами противленія» вѣка сего. Любовь во Христѣ къ ближнему становится безусловно — божественной

щихъ утопій, достиженіе которыхъ предполагается человѣческими средствами и возможностями, ибо надлежитъ во что бы то ни стало, наконецъ, прозрѣть въ отношеніи онтологической реальности и законности міра и, на основаніи этого опыта, вернуть человѣческое сознаніе изъ призрачнаго міра утопическихъ вымысловъ къ жизненной дѣйствительности «ибо Господня земля и что наполняетъ ее.» (Псал. 23, 1.)

Прозрѣвшихъ пока не много. Прозрѣвающіе можетъ быть — еще грядутъ. Въ страшной борьбѣ намѣчается раскрѣпощеніе людей, но на этотъ разъ не отъ «гнета» Церкви, какъ это было въ вѣка реформаціи и гуманизма, но отъ *самихъ же себя*, отъ всеобщаго и взаимнаго рабства. Предчувствуются кануны великой эпохи, которую, можетъ быть опредѣлить и возглавить — призвано будетъ Православіе, ибо въ кругу христіанскихъ богоисповѣдническихъ системъ — оно единственно устояло на живомъ устоѣ каѳолическаго Откровенія, а другого выхода для возстановленія богочеловѣческихъ нормъ, какъ возвра-

функціей въ человѣкѣ, которая не отмѣняетъ любовь тварную (ибо грѣхъ въ мірѣ, несмотря на то, что онъ побѣжденъ божественно, по человѣчеству пребываетъ и свободная воля въ людяхъ еще сильнѣе утверждается послѣ Откровенія Христа), но соединяясь съ нею — даетъ богочеловѣческій синтезъ любви Новаго Завѣта для всѣхъ людей между собой въ мірѣ здѣшнемъ.

Вотъ этого *богочеловѣческаго утвержденія феномена любви не* знаетъ ни Католичество, ни подавно протестантство и вообще все западное религіозное сознаніе, въ которомъ «уставъ любви» утверждается не какъ живой, творимый, постоянно-становляемый синтезъ трагическаго искуса обреченности и божественнаго спасенія — что и составляетъ религіозно-этическую основу Православія, — а какъ божественный императивъ, какъ нормы продиктованныя свыше, въ горделивомъ обладаніи которыхъ, человѣчество, либо само обожествляетъ себя, либо отвертывается отъ Бога, въ обоихъ случаяхъ одинако забывая источникъ Правды.

щенія къ христіанскому исповѣдничеству — конечно нѣтъ и быть не можетъ.

Не только Россія, весь міръ самъ себя расплавилъ и начинаетъ теряться, захлебываться, ибо во всемъ и вездѣ проступаетъ зыбь, устои уходятъ изъ подъ ногъ. Въ такія времена мало бороться съ открытыми врагами Христа, нужно еще блюсти и уберечь Церковь отъ тѣхъ, въ чьихъ рукахъ и она сама становится сильнѣйшимъ искушеніемъ христіанскаго богоутвержденія.

Россія, внѣшне опустошенная и потерянная, внутренно находится въ таинственномъ и вдохновенномъ процессѣ накопленія и средоточія духовныхъ силъ своихъ. Но гдѣ вдохновеніе — тамъ и соблазны, и отъ нихъ то и нужно оберегаться — въ нихъ опасность — «Блюдите убо, како опасно ходите: .., яко дни лукавы суть» (къ Ефс. 5, 15—16).

П. Сувчинскій.

Ноябрь 1922 г.

КАТОЛИЧЕСТВО И РИМСКАЯ ЦЕРКОВЬ

L' Eglise ou le Pape,
c' est tout un . . . . .
J. de Maistre.

1

18 Іюля 1870 г. Ватиканскій Соборъ, признаваемый католиками вселенскимъ,*) принялъ слѣдующее рѣшеніе: «... опредѣляемъ, что Римскій епископъ, когда говоритъ съ каѳедры, т. е. когда, выполняя обязанности пастыря и учителя всѣхъ христіанъ, своей высшей апостольской властью опредѣляетъ, какого ученія въ вопросахъ вѣры или нравственнаго поведенія должна держаться вся Церковь, — въ силу божескаго содѣйствія, обѣщаннаго ему въ св. Петрѣ, обладаетъ тою же непогрѣшимостью, какою по волѣ божественнаго Искупителя должна обладать Церковь Его, когда опредѣляетъ ученіе, относящееся къ вѣрѣ или нравственному поведенію, а посему таковыя Римскаго епископа опредѣленія являются неподлежащими отмѣнѣ сами по себѣ, а не по рѣшенію Церкви. Кто же, — да не допуститъ Богъ! — дерзнетъ противъ сего нашего опредѣленія возражать, да будетъ анаѳема.»

*) Православные іерархи были приглашены, но не явились.

Таковъ новый догматъ католической вѣры, — догматъ infallibilitatis римскаго Папы. Я перевелъ слово infallibilitas общепринятымъ словомъ «непогрѣшимость», но долженъ сразу указать, что переводъ этотъ неточенъ: было бы правильнѣе принять терминъ, предложенный уже въ то время для сербо-хорватскаго языка знаменитымъ епископомъ Босанскимъ и Сремскимъ, Штросмайеромъ: «незаблуждаемость» (nezabludivost). Въ самомъ дѣлѣ, въ Ватиканскомъ догматѣ утверждается нѣчто иное, нежели въ тезисѣ Григорія VII: «Римскій епископъ канонически правильно поставленный въ силу заслугъ св. Петра, несомнѣнно становится святымъ». Григорій VII искренно вѣрилъ, что человѣкъ, ставши Папой, перерождается, мѣняетъ свою духовную природу, становится медіумомъ, черезъ котораго дѣйствуетъ св. Петръ. Ученіе ватиканскаго Собора, психологически восходящее къ тѣмъ же корнямъ, что и грегоріанство, однако, имѣетъ иной оттѣнокъ: Папа не лишенъ возможности грѣшить; онъ можетъ и заблуждаться въ вопросахъ вѣроученія или морали, — когда высказывается, какъ частное лицо. Но когда онъ говоритъ «съ каѳедры», онъ ошибаться не можетъ. Возраженіе знаменитаго католическаго историка, епископа Гефеле, что Папа Гонорій I однажды впалъ въ ересь, отводится сторонниками догмата «непогрѣшимости» именно тѣмъ, что, какъ они доказываютъ, Гонорій высказалъ еретическое положеніе «не съ каѳедры».

Ватиканскій догматъ существенно измѣнилъ до тѣхъ поръ — и отъ раннихъ временъ христіанства — державшееся въ Церкви, общее и православнымъ и католикамъ представленіе о Церкви, какъ хранительницѣ откровенной истины. Разъ опредѣленія Папы, говорящаго «съ каѳедры», не подлежатъ отмѣнѣ «сами по себѣ» ex sese, а не по рѣшенію Церкви — et non ex consensu

Ecclesiae — (эти разъясненія были внесены по настоянію Пія IX), то значитъ Церковь, какъ духовное единство, перестаетъ существовать, поглощается Папой. Меньшинство ватиканскаго Собора вполнѣ правильно поэтому указывало, что догматъ папской непогрѣшимости уничтожаетъ собою догматъ непогрѣшимости Церкви: за нею, указывали представители меньшинства, остается только «пассивная непогрѣшимость» (infallibilitas passiva), т. е., скажемъ прямо, — непогрѣшимость лишь на словахъ. Отнынѣ Папа самъ, не спрашиваясь Церкви, можетъ вводить новые догматы (и Пій IX, предвосхищая рѣшенія подготовленнаго имъ Собора, сдѣлалъ это еще въ 1854 г., провозгласивъ догматъ непорочнаго зачатія Богоматери), толковать старые, распоряжаться волей, разумомъ и совѣстью вѣрующихъ. Церковь, въ которую вѣруютъ католики, — уже не «единая, святая, соборная», а «ватиканская» (выраженіе Деллингера) Церковь.

Надо сказать, что опасность эта была своевременно замѣчена. Оппозиція на ватиканскомъ Соборѣ была представлена очень сильно. Ею руководили такіе выдающіеся по положенію, учености, дарованіямъ, моральному авторитету люди, какъ орлеанскій еп. Дюпанлу, парижскій архіеп. Дарбуа, пражскій Шварценбергъ, вѣнскій Раушеръ, уже названные Гефеле и Штросмайеръ.*) Послѣдній былъ правъ, когда, быть можетъ вспомнивъ средневѣковаго защитника «соборной» теоріи Марсилія Падуанскаго, говорилъ, что на Соборахъ голоса должны не столько считаться, сколько взвѣшиваться.

*) Особенно важное значеніе имѣло то, что противъ новаго догмата высказались прелаты Славянскихъ земель, указывавшіе, что принятіе его сдѣлаетъ можетъ быть невозможнымъ соединеніе Церквей.

Защитникамъ ватиканскаго догмата до сихъ поръ не удалось доказать, что на Соборѣ 1870 г. было соблюдено правило, формулированное Винцентомъ Леринскимъ: «въ догматъ можетъ быть возведено лишь то, что исповѣдывалось «всегда», «всѣми» и «всюду».

Не меньшую оппозицію ватиканское ученіе встрѣтило и внѣ церковныхъ круговъ католическихъ странъ. Напомню, что по опредѣленію 18 Іюля за Папой признается непогрѣшимость въ вопросахъ не только вѣроученія, но и «нравовъ» (in definienda doctrina de fide vel m o r i b u s). Смыслъ и вѣсъ этого заявленія могутъ быть поняты только въ связи съ другими актами, вышедшими изъ римской куріи — частью за время Собора, частью до него: это знаменитый «Syllabus» 1864 г. — «списокъ заблужденій», которымъ осуждается весь современный общественный укладъ, вся современная государственность; это — «схема о Римской Церкви», предложенная Собору, въ которой читается между прочимъ слѣдующее: «католическая Церковь властью божественной религіи оберегаетъ права царей и народовъ и отдѣльныхъ всякаго состоянія людей. наставляетъ ихъ въ ихъ обязанностяхъ и даетъ имъ предписанія и такимъ образомъ подводитъ священное основаніе подъ людскіе законы....» Но это сочетаніе обоихъ градовъ, благодаря коему гражданское общество получаетъ толикія блага, не зависитъ отъ свободнаго благоусмотрѣнія людского, но предписано закономъ божіимъ...» И дальше въ канонѣ IX: «кто скажетъ, что непогрѣшимость Церкви ограничивается лишь тѣмъ, что относится къ божественному откровенію и не распространяется также и на другія истины, признающіяся необходимыми, дабы сокровище откровенія было охраняемо въ цѣлости, — да будетъ анаѳема». Когда текстъ этого канона сталъ извѣстенъ, Ватиканъ получилъ энергичныя

представленія отъ правительства Австріи и Франціи. Министръ иностранныхъ дѣлъ послѣдней державы въ своемъ мемуарѣ правильно писалъ, что такія заявленія равносильны притязанію на полное порабощеніе гражданскаго общества.

Ватиканскимъ догматомъ не только разрушается Церковь, замѣняясь римской куріей, но и создается — по крайней мѣрѣ въ теоріи — чистая и абсолютная іерократія. Воскрешаются — по крайней мѣрѣ въ видѣ притязаній — отношенія, существававшія тогда, когда Папы раздавали царскіе вѣнцы и отнимали ихъ, распоряжались тронами, землями и народами, ихъ свободой и ихъ имуществомъ. То, о чемъ въ ватиканскихъ постановленіяхъ сказано «прикровенно», уже давно было выражено съ полной категоричностью въ римскомъ бревіаріи, гдѣ къ апостолу Петру отнесены слова, которыми дьяволъ искушалъ Христа: «Ты пастырь овецъ, тебѣ передалъ Богъ всѣ царства земныя и потому тебѣ переданы ключи царства небеснаго.» А одно изъ положеній, осужденныхъ «Силлабусомъ», гласитъ: Церковь не имѣетъ права прибѣгать къ силѣ и не имѣетъ никакой, ни прямой, ни косвенной свѣтской власти» (полож. 24-ое).

2

Идея примата (господства Папы въ Церкви) неразрывно сочеталась съ идеей папскаго міровладычества. Такъ было всегда, во всѣ моменты наивысшаго напряженія дѣятельности римской Церкви, во всѣ моменты

ея моральнаго и умственнаго подъема. Неправильно противополагать періоды реформы католичества періодамъ «обмірщенія» католической Церкви: именно реформируясь, возрождаясь, совершенствуясь католическая Церковь съ наибольшей силой обнаруживаетъ свои «мірскія» притязанія. «Обмірщеніе» Римской Церкви нисколько не является признакомъ ея упадка, — если взглянуть на дѣло съ ея собственной точки зрѣнія. «Слуга слугъ божіихъ» не измѣнилъ самому себѣ, ставъ «викаріемъ божіимъ на землѣ». Какъ разъ Иннокентій III, считающійся завершителемъ средневѣковой системы Папскаго міровладычества, сюзеренъ нѣсколькихъ королей — придавалъ особо важное значеніе этому первому своему титулу, выражающему полноту христіанскаго смиренія. «Средневѣковая система» — созданіе идеалистовъ, которыхъ цѣль была преодолѣніе міра и его скверны. Высшій идеалъ, высшая цѣль католичества — свобода Церкви, т. е. свобода ея отъ рабствованія злу, въ которомъ лежитъ міръ. Подчиненіе же міра Церкви есть лишь средство. Католическая Церковь стремилась всегда только къ тому, къ чему стремится и будетъ стремиться всякая истинная Церковь, — т. е. къ теократіи, къ тому, чтобы Богъ былъ всяческая во всѣхъ, но она очень скоро перестала различать черту, отдѣляющую теократію отъ іерократіи, — господства жрецовъ. И меньше всего вина за это падаетъ на «пороки» и «грѣхи» Папъ, на ихъ «честолюбіе» и «славолюбіе», — черты совершенно отсутствующія какъ разъ у главнѣйшихъ представителей средневѣковой системы, ея истинныхъ творцовъ. Современная наука выяснила подготовку и характеръ этой системы, происхожденіе которой связывается съ именемъ Григорія VII,

ея философскую сущность и ея психологическія основы.*) Григорій VII не «выдумывалъ» ея. Онъ только съ непоколебимой настойчивостью, свойственной глубокой убѣжденности, проводилъ въ жизнь идеи своихъ учителей, совѣтниковъ и друзей, — великихъ подвижниковъ, аскетовъ, истинныхъ святыхъ, каковы были напримѣръ Петръ Даміани или Вазонъ Льежскій; — и если кроткій созерцатель Петръ Даміани, шутя, называлъ его «святымъ сатаной», то исключительно имѣя въ виду раздражительность и гнѣвливость Папы, радикализмъ нѣкоторыхъ его тактическихъ пріемовъ, а никакъ не общее направленіе его дѣятельности. Міръ весь погрязъ въ грѣхѣ, міръ гибнетъ и на Папѣ лежитъ отвѣтственность за это, потому что ему, какъ намѣстнику св. Петра вручены ключи отъ царствія небеснаго, потому что ему поручено пасти овецъ христовыхъ и блюсти Церковь Его. Таково руководящее убѣжденіе Григорія. Самъ по себѣ онъ — бѣдный грѣшникъ, но онъ «медіумъ», черезъ котораго дѣйствуетъ св. Петръ. И какъ таковой, — какъ воплощеніе св. Петра, онъ обладаетъ всей полнотой святости, силы и власти. Какъ воплощеніе св. Петра, Папа — безусловный глава Церкви, онъ одинъ можетъ зваться «вселенскимъ» епископомъ, созывать Соборы и судить всю Церковь, не будучи самъ судимъ никѣмъ. А изъ этого слѣдуетъ, что и всѣ власти земныя подчинены ему. Сказано: «будете судить ангеловъ». Но если ангеловъ, — то кольми паче человѣковъ. И если Папа долженъ судить епископовъ, — то кольми паче долженъ онъ судить свѣтскихъ князей. Кто можетъ усомниться

*) На первомъ мѣстѣ слѣдуетъ поставить наряду съ нѣкоторыми произведеніями независимаго протестантскаго изслѣдованія, труды православныхъ ученыхъ, покойныхъ Вязигина и кн. Трубецкого, не могущихъ быть заподозрѣнными въ пристрастіи въ пользу католицизма.

въ томъ, что и они подчинены Папѣ? Во сколько разъ епископы выше всѣхъ земныхъ властей, — если даже экзорцисты могутъ изгонять бѣсовъ изъ одержимыхъ, а цари и короли не могутъ! Григорій VII ссылается на подложный декретъ, вычитанный имъ у псевдо-Исидора: «(Папа) имѣетъ власть особо предоставленную ему, открывать и закрывать передъ кѣмъ пожелаетъ, врата царства небеснаго»; — и прибавляетъ: «и тому, кому дана (эта) власть . . , нельзя судить земныя дѣла (de terra judicare)? Невозможно!» Здѣсь есть что то новое, замѣчаетъ по поводу этого мѣста Деллингеръ. Однако надо имѣть въ виду, что съ точки зрѣнія самого Папы ничего «новаго» въ его теоріи не было: онъ лишь извлекалъ изъ псевдо-Исидора выводъ, казавшійся ему строго логическимъ. Равнымъ образомъ не считалъ себя Папа ни революціонеромъ, ни новаторомъ, когда, отлучивъ отъ Церкви Генриха IV, онъ запретилъ ему царствовать, ни тогда, когда поставилъ вмѣсто него королемъ Рудольфа Швабскаго и предписалъ ему принести св. Петру ленную присягу (miles b. Petri efficiar, гласитъ ея формула) Было нѣчто большее и значительнѣйшее, нежели «простая логическая ошибка» въ этомъ смѣшеніи двухъ порядковъ. — земного и небеснаго, «даннаго» и «умопостигаемаго», Церкви, какъ мистической величины, и общественнаго уклада. Во всякомъ случаѣ сами идейные противники Григорія, публицисты «генрихіанцы», произведенія которыхъ въ изобиліи дошли до насъ, этой ошибки не видѣли: и для нихъ царская власть — есть власть въ Церкви. «Государство» есть одна изъ формъ воплощенія мистической Церкви на землѣ, и свѣтская іерархія часть единой іерархіи — церковной. Споръ идетъ лишь о прерогативахъ обѣихъ церковныхъ властей. Для Григорія и григоріанцевъ — царь ниже Папы, для генри-

хіанцевъ онъ равенъ ему. Дальнѣйшаго идейнаго развитія средневѣковая система не получила. Въ XII и XIII вв. она только выигрываетъ въ законченности, ея формулировки пріобрѣтаютъ большую остроту и отчетливость; идеалъ же остается прежній. Нельзя видѣть прогресса «папизма» въ томъ, напримѣръ, что Иннокентій III, не довольствуясь титуломъ «викарія св. Петра», именуетъ себя и «викаріемъ Божіимъ»: это лишь законный выводъ изъ ученія о намѣсничествѣ св. Петра: разъ Петръ намѣстникъ Христовъ, то Папа, намѣстникъ Петра тѣмъ самымъ и намѣстникъ Христа. На объемъ и свойство папскихъ правъ въ Церкви это нисколько не вліяло. Равнымъ образомъ нельзя видѣть и признаковъ большаго «обмірщенія» папства ни въ «теоріи» того же Иннокентія III о «двухъ свѣтильникахъ» (большій — солнце, свѣтящій днемъ — духовная власть, меньшій — луна, свѣтящій ночью — свѣтская), ни въ ученіи Бонифація VIII о «двухъ мечахъ»: оба «меча» и духовный и свѣтскій, вручены непосредственно св. Престолу, и у Церкви одна глава, а не двѣ, «какъ у чудовища»: въ существѣ дѣла отношеніе Бонифація VIII, которому Данте уготовалъ мѣсто въ аду, къ государству было тѣмъ же, что и у святого Папы Григорія VII: Бонифацій VIII добивался не упраздненія свѣтской власти, а подчиненія ея духовной; то же что этого подчиненія онъ требовалъ не только въ вопросахъ, непосредственно касающихся Церкви, но и «in temporalibus» (т. е. въ вопросахъ, относящихся къ гражданскимъ отношеніямъ) опять таки не было какое-либо дерзкое новшество, ибо съ точки зрѣнія «средневѣковой системы» и «spiritualia» и «temporalia» одинаково относятся къ области вѣдѣнія Церкви, въ идеалѣ долженствующей охватывать всѣ стороны жизни.

Въ этой системѣ, въ которой въ первый и въ послѣдній разъ со всей полнотой реализовался теократическій идеалъ католицизма, надо различать двѣ стороны. То, что Григорій VII домогался обратить государей Европы въ своихъ вассаловъ, а Иннокентій III на дѣлѣ занялъ положеніе чуть ли не всемірнаго сюзерена, относится на счетъ преходящихъ формъ правового уклада. Въ условіяхъ средневѣковья, когда феодальное право было дѣйствующимъ общимъ правомъ иной способъ осуществленія идеи всепроникающаго господства Церкви былъ немыслимъ. Съ теченіемъ времени формы эти обветшали, и соотвѣтственно этому папство отказалось отъ притязаній на всемірный сюзеренитетъ, но существо притязаній осталось прежнее. Изъ всеобщаго сеніера папа обращается въ теоріи во всемірнаго монарха. Александръ VI въ 1493 г. жалуетъ Испаніи Новый Свѣтъ «властью всемогущаго Бога, намъ во св. Петрѣ предоставленною, и въ качествѣ намѣстника св. Петра каковую должность мы отправляемъ на землѣ.» Правда, время Александра VI считается временемъ величайшаго «обмірщенія» Папства, и самъ онъ является представителемъ глубокаго нравственнаго упадка Церкви. . . . Съ половины XVI вѣка начинается періодъ новаго подъема и возрожденія католичества. Наряду съ «реформаціей» идетъ «реформа», грандіозное по размаху, по заданіямъ, по высотѣ идеальныхъ цѣлей, въ значительной степени независимое отъ «реформаціи» движеніе. Опять, какъ въ XI—XII вѣкахъ, усиліями новыхъ святыхъ, подвижниковъ, учителей католическая Церковь одерживаетъ побѣды надъ извнѣ и изнутри разлагающими ее силами, очищается морально, возвращаетъ себѣ учительскій авторитетъ, становится достойной своего призванія. Снова, какъ въ лучшіе моменты средневѣковья святой

Престолъ замѣщаютъ одинъ за другимъ люди, достойные считаться образцами пастырей и правителей, — иногда почти святые. Было бы неправильно сводить все реформаторское движеніе XVI—XVII вв. въ католической Церкви къ укрѣпленію авторитета св. Престола. Реформа Церкви была явленіемъ очень сложнымъ и очень многообразнымъ. Наряду съ центростремительными тенденціями въ Церкви развиваются и центробѣжныя. На Тридентскомъ Соборѣ — послѣднемъ великомъ Соборѣ запада передъ Ватиканскимъ, — оппозиція папскому абсолютизму была представлена очень сильно и притомъ не только французами, традиціонными защитниками вольностей мѣстныхъ Церквей и соборнаго начала, но и испанцами — соотечественниками Игнатія Лойолы. «Галликанство» не сложило оружія и послѣ Собора. Въ 1682 г. это освободительное движеніе завершилось провозглашеніемъ знаменитыхъ «вольностей галликанской Церкви». Для того, чтобы взвѣсить и оцѣнить значеніе галликанства, достаточно напомнить, что однимъ изъ борцовъ за него былъ человѣкъ такого умственнаго и моральнаго калибра, какъ Боссюэ. Галликанство было движеніемъ по преимуществу, такъ сказать, церковно-политическаго характера. Но развивавшееся одновременно съ нимъ другое движеніе — янсенизмъ, — движеніе по преимуществу религіозно-философское, захватившее лучшіе умы Франціи XVII вѣка, наложившее свой отпечатокъ на всю культуру «великаго вѣка», можно даже сказать создавшее ее*) — и оно по своимъ выводамъ церковно-политическаго характера приближалось къ галликанству. Но Римская курія торжествовала надъ этими движеніями. Тридентскій Соборъ, если не прямо, то косвенно, утвердилъ принципъ первенства

*) Чтобы убѣдиться въ этомъ довольно вспомнить три имени: Паскаля, Расина и Фенелона.

Папы надъ Соборомъ, галликанскіе епископы принесли повинную и въ 1691 г., отреклись отъ деклараціи, подписанной ими въ 1682 г.; вскорѣ подвергся разгрому Поръ-Рояль убѣжище и оплотъ янсенистовъ. Побѣда монархическаго начала, которой содѣйствовали люди, часто въ душѣ враждебные папизму, была обусловлена стремленіемъ укрѣпить внѣшнюю организацію Церкви для усиленія ея авторитета въ борьбѣ съ «ересями». Такъ какъ «ереси» эти частью стали, частью грозили стать офиціально признанными исповѣданіями въ цѣломъ рядѣ европейскихъ государствъ, то для огражденія цѣлости «нетлѣнной ризы Христовой», св. Престолъ домогался вернуть себѣ былую власть надъ государствомъ. Папа Павелъ III не только отлучилъ въ 1538 г. «отступника» Генриха VIII Тюдора отъ Церкви, чего тотъ безспорно заслуживалъ, но и объявилъ его низложеннымъ, освободилъ его подданныхъ отъ присяги, провозгласилъ, что имущество оставшихся вѣрными королю должно быть конфисковано въ пользу тѣхъ, кто возьметъ на себя осуществленіе карательной экспедиціи, а самихъ ослушниковъ отдавалъ — на бумагѣ — въ рабство. Подобныя же мѣры были приняты Піемъ V (1570) противъ «еретической» дочери Генриха, Елисаветы. Папа Павелъ V въ 1609 г. заявилъ, что отказаться отъ права низлагать королей значило для Папы впасть въ ересь. Въ 1569 г. Пій V возводитъ въ великогерцогское достоинство тосканскаго герцога Косму Медичи, причемъ ссылается на прецеденты Александра III, Иннокентія III и Павла IV, «которые поставили королей Португаліи, Болгаріи, Валахіи и Ирландіи». Юридическимъ основаніемъ этихъ и подобныхъ актовъ объявляется «полнота власти апостольской», предоставленная св. Престолу «царствующимъ въ вышнихъ, коему дана вся власть на небесахъ и на землѣ»: Господь

вручилъ «единую святую, католическую и апостольскую Церковь . . . единому на землѣ, т. е. князю апостоловъ Петру и Петрову намѣстнику, римскому епископу . . .» и «поставилъ его одного государемъ надъ всѣми народами и царствами, да искоренитъ, уничтожитъ, расточитъ, погубитъ, насадитъ и созиждитъ, да вѣрующихъ, связавъ узами взаимной любви, удержитъ въ духовномъ единствѣ и да здравыми и невредимыми представитъ ихъ Спасителю».

Согласно ходячему мнѣнію первопричиной «обмірщенія» Папства было то, что Папа былъ свѣтскимъ государемъ въ Италіи, обладателемъ «патримонія св. Петра».

Это невѣрно.

Заботы о патримоніи св. Петра дѣйствительно въ значительной степени направляли папскую политику и подчасъ вовлекали св. Престолъ въ запутанныя и внутренно-противорѣчивыя политическія комбинаціи: бывали случаи, когда Папа, оберегая интересы своихъ итальянскихъ владѣній, оказывался въ борьбѣ съ признанной опорой католичества, королемъ Испаніи, и на сторонѣ враговъ Церкви — протестантовъ. Все же интересы «патримонія» никогда не были самоцѣлью для св. Престола. Патримоній св. Петра былъ нуженъ папству, какъ источникъ средствъ для осуществленія универсальныхъ цѣлей католичества. «Свѣтская власть» Папы есть нѣчто принципіально иное и болѣе значительное, нежели власть надъ удѣломъ св. Петра. Напрасно Данте проклиналъ фатальный «константиновъ даръ», думая, что онъ былъ первоисточникомъ всѣхъ потрясеній христіанскаго міра: Данте говорилъ это подъ впечатлѣніемъ событій своего времени, одного только момента въ многовѣковой исторіи Папства, — борьбы св. Престола

со «змѣиной породой» Штауфеновъ, подготовлявшихъ подчиненіе Италіи единой свѣтской власти. Если не на дѣлѣ, — то въ идеѣ, «свѣтская власть» Папы простиралась всегда далеко за предѣлы Романьи, Пармы, Эмиліи, Авиньона и т. д. — на весь христіанскій міръ и на всѣ земли, гдѣ хотя нѣтъ христіанъ, но есть люди «могущіе стать христіанами».

3

Въ первую пору христіанства, когда только слагалась епископская власть, всѣ епископы были равны. Очень рано въ процессѣ борьбы за единство вѣры стало вырабатываться представленіе, что всѣ мѣстныя христіанскія общины (ἐκκλησία) суть части единой общины. Слово ecclesia (Церковь) пріобрѣло двоякій смыслъ: 1) совокупность всѣхъ вѣрующихъ во Христа; 2) христіанская община въ опредѣленномъ мѣстѣ. Собственно говоря, каждая данная община была мистическимъ тѣломъ Христовымъ, Церковью вообще, (напр. ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ ἐν Κορίνθῳ и т. п.), и соотвѣтственно этому каждый епископъ былъ епископомъ христіанской Церкви, вообще, — въ данномъ мѣстѣ. И именно въ силу этого ни одинъ епископъ не могъ бы притязать на исключительное право считаться вселенскимъ епископомъ. Если Константинопольскій патріархъ именовалъ себя «вселенскимъ» (οἰκουμενικός), то не потому, чтобы онъ притязалъ на «вселенскую» все-церковную власть: скорѣе это значило — «имперскій» патріархъ, патріархъ «вселенскаго» города, т. е. центра «οἰκουμένης», имперіи. Поэтому Тертуліанъ смѣялся надъ однимъ изъ римскихъ епископовъ, именовавшимъ себя episcopus episcoporum. Въ 256 г. такія же притязанія римскаго

престола были осуждены на Кареагенскомъ Соборѣ. Католическіе историки объ этой оппозиціи Риму умалчиваютъ. Между тѣмъ она имѣетъ важное показательное значеніе. Послѣ разгрома первой іудео-христіанской общины въ Іерусалимѣ, — тяжелаго удара начинавшейся организаціи христіанства, взоры вѣрующихъ естественно стали обращаться къ многочисленной, богатой, имѣвшей связи даже при дворѣ общинѣ главнаго города Имперіи. Католическіе историки, ссылающіеся на то, что въ эпоху признанія примата св. Престола, Римъ пересталъ быть столицей, и что, слѣдовательно, значеніемъ Рима никоимъ образомъ нельзя объяснить происхожденія примата, — умалчиваетъ и объ этомъ обстоятельствѣ: т. е. что, когда идея римскаго примата начала проникать въ сознаніе, Римъ своего значенія еще не утратилъ. Особое уваженіе римскимъ епископамъ снискало и то, что по очень рано сложившейся и, кажется, соотвѣтствующей фактамъ христіанской традиціи, они руководили общиной, гдѣ долгое время учительствовалъ св. Петръ. Но престижъ, которымъ пользовался римскій престолъ, и въ силу котораго къ нему охотно обращались за совѣтами и рѣшеніями спорныхъ вопросовъ вѣры и церковнаго устроенія, нисколько не мѣнялъ правового положенія римскаго епископа, — какъ одного изъ множества другихъ, во всемъ ему равныхъ. Очень рано было обращено вниманіе на извѣстныя евангельскія слова о Петрѣ (особ. Матеея 16, 18). Мысль работала надъ тѣмъ, чтобы привести въ согласіе обѣщаніе Христа основать на «камнѣ» — Петрѣ Церковь Свою съ Его заповѣдью апостоламъ вершить учительскую миссію и передачей всѣмъ имъ права вязать и рѣшить. «Прочіе апостолы, писалъ св. Кипріанъ, были надѣлены одинаковымъ съ Петромъ правомъ на участіе въ почетѣ и власти; но начало ведется отъ одного, дабы показать, что Церковь едина». Въ

концѣ V вѣка Папа Пелагій II интерполировалъ это мѣсто такъ: «. . . . но начало ведется отъ одного и **Петру дается первенство**, чтобы показать, что Церковь и **каѳедра** едины»*). Сходную мысль высказываетъ Григорій В: «хоть и много было апостоловъ, но единственно каѳедра перваго среди апостоловъ (apostolorum principis) возросла во власти . . . » На основаніи евангельскихъ текстовъ о св. Петрѣ (Матѳ. 16, 18—19, Луки 20, 32, Іоанна 21, 17) онъ уже осуществляетъ распорядительную власть во вселенской Церкви. Митрополитъ Локридскій (Македонія) неправильно осудилъ Ѳиванскаго епископа Адріана. Папа пишетъ митрополиту: «кассируя и уничтожая твои постановленія, властью св. Петра, первенствующаго среди апостоловъ, постановляемъ лишить тебя на тридцать дней св. Причастія». Однако, тотъ же Григорій В. рѣзко-отрицательно относится къ теоріи **единаго епископата**, поскольку она можетъ быть использована для обоснованія **вселенской власти** той, или другой каѳедры. Когда Іоаннъ, патріархъ Константинопольскій, принялъ титулъ «вселенскаго» (οἰκουμενικός universalis), Григорій обрушился на него: «. . . ты презрѣлъ прочихъ епископовъ, братьевъ твоихъ . . . » Титулъ этотъ идетъ въ разрѣзъ съ тѣмъ, что «благодать была преподана всѣмъ сообща». Это «глупое слово». «Конечно, — св. Петръ, первый среди апостоловъ, есть членъ св. вселенской Церкви; а Павелъ, Андрей, Іоаннъ, — что они такое, какъ не главы отдѣльныхъ приходовъ (plebium)? И все же — подъ одною главою — всѣ суть члены . . . Всѣ, составляющіе Тѣло Христово, являются членами Церкви

*) Впрочемъ, въ другомъ мѣстѣ св. Кипріанъ дѣйствительно говоритъ о «единой каѳедрѣ», однако не видно, чтобы эту идеальную каѳедру онъ отожествлялъ съ «каѳедрой св. Петра».

и никто никогда не желалъ называться вселенскимъ (епископомъ)». Въ письмѣ къ имп. Маврикію онъ возвращается къ тому же предмету: всѣмъ извѣстно, что Христосъ вручилъ Петру попеченіе обо всей Церкви и власть надъ нею и передалъ ему ключи Царствія; однако же св. Петръ не зовется «universalis». Въ письмѣ къ импер. Константинѣ Григорій В. жалуется, что этимъ поступкомъ патріарха умаляются права св. Петра: «если грѣхи Григорія таковы, что онъ заслужилъ это, то въ чемъ же грѣхи св. Петра?»

Это, кажется, и было главное. Принято считать, что противодѣйствіе поступку Іоанна было вызвано глубокимъ смиреніемъ святого Папы. Недаромъ Григорій В. первый именуетъ Папу servus servarum Dei! Однако въ своей полемикѣ по поводу константинопольскаго новшества онъ пользуется доводами не столько общеморальнаго, т. ск. свойства, сколько историко-богословскаго. Если патріархъ — «вселенскій» епископъ, — то что же будетъ съ римскимъ? То что у Григорія В. только угадывается, и что онъ не отваживается еще высказать прямо, — опредѣленно утверждается у Григорія VII: «только Папа можетъ именоваться вселенскимъ епископомъ.» Это наименованіе офиціально закрѣпляется за Папой договоромъ Фридриха Барбароссы съ Александромъ III (1170 г.): «Государь Императоръ Фридрихъ . . . призналъ владыку Папу Александра каѳолическимъ и вселенскимъ Папой». Все же имя episcopus universalis не стало офиціальнымъ титуломъ Папы. Для Папы было достаточно именоваться римскимъ епископомъ, ибо это названіе implicite включало въ себя идею универсальной церковной власти. «Римъ» всегда сохранялъ двоякое значеніе: — города на Тибрѣ и «вселенной»: подобно Риму Цезарей и папскій Римъ былъ микрокосмъ, — вселенная въ уменьшенномъ

видѣ. Это тонко угадалъ и прекрасно выразилъ уже Николай I: многія тысячи людей непрестанно со всѣхъ концовъ свѣта стекаются за помощью и заступничествомъ къ обители св. Петра и остаются тамъ до конца жизни. Такъ, самый градъ Римлянъ есть тотъ сосудъ, явленный св. Петру, вмѣщавшій въ себѣ всѣ роды живыхъ существъ, который прообразуетъ собою каѳолическую Церковь. Такимъ образомъ, Римская Церковь включила въ себя и объемлетъ собою вселенскую Церковь.

Съ этой точки зрѣнія развитіе универсализма Римской Церкви представляетъ собою много общаго съ развитіемъ римской «республики», съ ея обращеніемъ во «всеміриое» царство. Римъ никогда не переставалъ быть республикой, городомъ — государствомъ, гражданской общиной, — даже тогда, когда раздвинулся до предѣловъ «круга земель». Отдѣльные πόλεις, такіе же «государства-города» включенные въ составъ «имперіи римскаго народа», никогда не были поглощены цѣликомъ римской гражданской общиной. «Римскіе граждане» Бурдиганы, Лугдуна, Аѳинъ, Карѳагена и т. д. никогда не переставали быть въ то же самое время и гражданами своихъ собственныхъ городовъ. По своей правовой природѣ римское господство было властью одной гражданской общины, народа квиритовъ, вобравшаго въ себя этническіе элементы всего міра, надъ тысячами такихъ же гражданскихъ общинъ.

Зародившіяся на почвѣ и въ рамкахъ античнаго πόλις'а христіанскія ἐκκλησία (Оригенъ противопоставляетъ порядокъ и благочиніе христіанскихъ «экклесій» раздорамъ и неладамъ на «эклесіяхъ» — вѣчахъ соотвѣтствующихъ городскихъ общинъ) развились въ сложное цѣлое, объединились въ единую организацію, христіанскую, «римскую» Церковь, не исключавшую собою наличія отдѣльныхъ

мѣстныхъ Церквей. Подобно древнему Риму и «Romana Ecclesia» сохранила двоякое значеніе: мѣстной географически очерченной церкви и церкви вообще. Ватиканскій Соборъ провозглашаетъ, что «Римская Церковь имѣетъ главенство надъ прочими Церквами, обладающими обычной властью». Съ другой же стороны вся католическая Церковь есть Римская Церковь постольку, поскольку въ ней введенъ римскій ритуалъ, римскій миссалъ и требникъ, поскольку она управляется изъ Рима, поскольку римскій епископъ является до извѣстной степени совладѣльцемъ доходовъ отдѣльныхъ Церквей, поскольку Папа имѣетъ право ставить епископовъ, кассировать приговоры ихъ судовъ, отмѣнять ихъ административныя распоряженія.

Римская Церковь съ одной стороны сама систематически расширяла сферу своей непосредственной власти, освобождая нѣкоторые монашескіе ордена (миноритовъ, доминиканцевъ, іезуитовъ), конгрегаціи и учрежденія (университеты) отъ юрисдикціи мѣстныхъ церковныхъ властей (епископскихъ каѳедръ), посылая своихъ легатовъ, папскихъ намѣстниковъ, въ чужія церкви; съ другой — шла навстрѣчу центростремительнымъ т. сказ. тенденціямъ, исходившимъ изъ среды самихъ же церквей. Такъ, Римская Церковь широко использовала т. наз. Лже-Исидоровы декреталіи, — подложную коллекцію декретовъ Папъ ранней поры, составленную въ IX в. во Франціи въ интересахъ епископовъ, въ которой въ противовѣсъ притязаніямъ митрополитовъ, проводилась идея непосредственной зависимости епископата отъ Римскаго Престола. Все же Римская Церковь никогда окончательно не могла претвориться въ только вселенскую церковь: Папа остался прежде всего — епископомъ города Рима и примасомъ Италіи; папская власть осталась прикрѣ-

пленной къ опредѣленной епархіи, опредѣленной каѳедрѣ и опредѣленному церковному владѣнію;*) съ точки зрѣнія свѣтскихъ государей Европы, даже «христіаннѣйшихъ», «апостольскихъ» и «католическихъ», Папа всегда былъ чужимъ епископомъ, на вмѣшательство котораго въ дѣла ихъ, національныхъ Церквей, они смотрѣли косо. Однако, именно это, — сплачиваніе отдѣльныхъ епископій въ европейскихъ странахъ въ національныя церкви, французскую, англійскую, испанскую и т. д., именно этотъ ростъ новой, невѣдомой античности, идеи національнаго государства, вызвавшей такія явленія, какъ галликанство и англиканство (не забудемъ, что англиканская церковь обязана своимъ существованіемъ акту Генриха VIII, получившаго отъ св. Престола за свою ревность католицизму титулъ «защитника вѣры», а затѣмъ просто провозгласившаго себя главою національной Церкви, въ которой, однако, ничто — ни въ догматикѣ, ни въ обрядовой сторонѣ не было, первоначально, измѣнено) — въ значительной мѣрѣ содѣйствовалъ фактическому росту папской власти по отношенію къ отдѣльнымъ епископіямъ. «Ультрамонтанство» не есть абсолютно новое явленіе XIX вѣка: оно существовало всегда, наряду съ центробѣжными, націоналистическими теченіями въ отдѣльныхъ церквахъ. Это хорошо подмѣтилъ Паоло Сарпи, старинный историкъ Тридентскаго Собора (кон. XVI в.): соборы, созываемые для того, чтобы ограничить папскую власть, пишетъ онъ, — всегда кончали тѣмъ, что способствавали ея усиленію, потому что епископы старались опереться на Папу, дабы съ его помощью освободиться отъ гнета свѣтской власти.

*) До 17 Сентября 1870 г., когда Римъ былъ занятъ войсками короля Италіи.

Въ 1869 г. каноникъ Деллингеръ, профессоръ исторіи Церкви въ Мюнхенскомъ Университетѣ, выпустилъ въ свѣтъ подъ псевдонимомъ Януса книгу «Папа и Соборъ», вызвавшую сенсацію и затѣмъ нѣсколько разъ переиздававшуюся. Въ этой книгѣ, поражающей обиліемъ матеріала и написанной съ необыкновеннымъ критическимъ блескомъ, вождь католическихъ раскольниковъ (т. наз. старокатоликовъ) доказалъ съ полной неопровержимостью ложность утвержденій правовѣрной католической науки, будто Папа всегда былъ выше Собора и будто папскій приматъ существуетъ съ тѣхъ поръ, съ какихъ, вообще, существуетъ Церковь. Теорія эта основывается на цѣломъ рядѣ историческихъ ошибокъ, подтасовокъ, часто прямыхъ подлоговъ, на сфабрикованныхъ цѣликомъ документахъ и интерполированныхъ текстахъ, на замалчиваніяхъ и натянутыхъ толкованіяхъ. Работа по фальсификаціи церковной исторіи въ пользу Рима начинается съ незапамятныхъ временъ. Искажаются — мы это видѣли — тексты отцовъ Церкви, сочиняются подложныя грамоты («Константиновъ Даръ»), подложные сборники (Псевдо-Исидоръ); распространяются завѣдомо ложныя историческія свѣдѣнія, вымышляются никогда не бывшіе факты. Деллингеръ показалъ, какъ опасно можетъ быть пользованіе трудами даже такихъ столповъ католической эрудиціи, какъ напримѣръ, Бароній, фальсифицирующій тексты при ихъ цитированіи; обличилъ не мало грѣховъ противъ исторической истины и у новѣйшей, на первый взглядъ яко бы безупречной съ точки зрѣнія метода, католической науки. Деллингеръ писалъ свою книгу со всѣмъ пыломъ негодованія искренно-вѣрующаго человѣка, затронутаго новшествами Ватиканскаго Собора въ томъ, что для него является самымъ

священнымъ, — и потому книга эта создаетъ при чтеніи не совсѣмъ, можетъ быть, то впечатлѣніе, которое хотѣлъ вызвать авторъ: начинаетъ казаться, что вся эта масса лжи, всѣ эти интерполяціи, подлоги и прочіе виды искаженія истины — и есть главное въ роковомъ развитіи католической Церкви. Между тѣмъ, это совершенно невѣрно. Мы видѣли, что католическая Церковь дважды за время своей исторіи продѣлала одинъ и тотъ же кругъ развитія. Но самыя значительныя и самыя грубыя поддѣлки, если и сыграли свою роль, — то только въ первый изъ этихъ періодовъ, — въ средніе вѣка. Послѣ эпохи «гуманизма», способствовавшаго развитію исторической критики, никому уже въ голову не приходило дѣлать употребленіе изъ «Константинова Дара» или «Лже-Исидоровыхъ декреталій». Это — во первыхъ. Во вторыхъ, и въ свое время значеніе — по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ изъ этихъ фальсификатовъ не было столь ужъ велико: такъ, напр., пресловутый «Константиновъ Даръ» никогда не служилъ главной опорой Папства въ его борьбѣ со Священной Имперіей, — какъ это обычно утверждается. Въ третьихъ, современная наука все болѣе и болѣе склоняется къ мысли, что изъ «средневѣковыхъ легендъ» — самая важная въ исторіи Папства и Католицизма, — отправной пунктъ всего развитія Западной Церкви, «легенда о св. Петрѣ», — отнюдь не «легенда», а надежная древнѣйшая традиція. Что же касается фальсификацій и подлоговъ новаго времени, то надо имѣть въ виду, что они имѣютъ цѣлью не созданіе какого-либо новаго порядка, не введеніе какихъ либо новыхъ представленій, идей и правъ, а въ сущности лишь обоснованіе уже давно сложившагося. Вымыслами и поддѣлками ничего объяснить нельзя. То упорство, съ какимъ католическая Церковь держится за

свою систему, тѣ сдѣлки съ совѣстью, на какія идетъ она — подчасъ въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, для всяческаго огражденія этой системы,*) — вотъ что требуетъ объясненія.

Равнымъ образомъ, было бы неисторично объяснять все «историческими обстоятельствами», какъ то: упадкомъ государственной власти на западѣ въ началѣ средневѣковья, умѣлой политикой Папъ, заключившихъ въ VIII вѣкѣ выгодный для себя союзъ съ Франками и т. п., ибо 1) все это явленія временныя, относящіяся къ отдѣльнымъ только моментамъ этой, столь долгой исторіи, а 2) явленія эти поддаются сами объясненію лишь при учетѣ того обстоятельства, что Папство уже было огромной духовной силой.

Исторія католичества тѣмъ, между прочимъ, поучительна, что она служитъ убѣдительнѣйшимъ доказательствомъ въ пользу воззрѣнія, съ точки зрѣнія котораго первопричиной историческаго развитія являются идеи. Исторія католической Церкви есть, собственно говоря, исторія католической идеи, въ томъ смыслѣ, въ которомъ слово «идея» употреблялъ Леопольдъ Ранке, т. е. духовной силы, не воспринимаемой разсудкомъ только, но рождающейся въ тайникахъ духа и подчиняющей себѣ всего человѣка. Другими словами, истолкованіе не только «событій» или «формъ» жизни, но и «ученій» и «теорій», для того, чтобы оно могло что-либо «объяснить», — должно быть истолкованіемъ психологическимъ. Для пониманія католицизма необходимо попытаться проникнуть въ умонастроеніе и душевное распо

*) Надлежитъ, впрочемъ, имѣть въ виду, что Римская Церковь чаще всего пользовалась bona fide чужими обманами. Не видно, чтобы когда-либо въ Средніе вв. Папство усомнилось въ подлинности «Константинова Дара» и «Исидоровыхъ» декреталій.

ложеніе вѣрующаго католика: на политику Иннокентія III и Пія IX, на «Сумму Богословія» св. Θомы и на энциклику Пія X о «модернизмѣ» надо взглянуть, какъ на человѣческіе документы. Это приходится подчеркнуть въ противовѣсъ тѣмъ, кто связывалъ со словомъ «идея» нѣкоторый «книжный» смыслъ, пытаются «вывести» католицизмъ изъ, напр., теоріи бл. Августина о двухъ Градахъ, съ его влекущимъ за собою идею церковнаго міровладычества пессимизмомъ по отношенію къ «земному граду», съ его проповѣдью абсолютнаго единства, какъ идеала житейскаго уклада, съ его ученіемъ о «странствующей на землѣ» среди злыхъ и нечестивыхъ церкви праведниковъ, съ его допущеніемъ государственнаго насилія по отношенію къ еретикамъ и т. д. Однако, во первыхъ, у Августина имѣется и многое другое; и если несомнѣнно, что основатель средневѣковой теократіи, Григорій VII, когда онъ доказывалъ, что «какъ всѣмъ извѣстно, земныя царства создались коварствомъ, алчностью и насиліями», — и изъ этого выводилъ, что для освобожденія ихъ изъ подъ власти діавола, они должны подчиниться Церкви, — только перефразировалъ Августиново «remota justitia quid sunt civitates nisi magna latrocinia»; — то еще надо объяснить, почему именно эта сторона въ писаніяхъ Августина такъ овладѣла умами. Когда въ половинѣ XVII вѣка священникъ Янсеній въ своей книгѣ «Augustinus» далъ изложеніе основныхъ началъ ученія Августина о предопредѣленіи, о свободѣ воли, о спасеніи души и т. д., — эти идеи были встрѣчены руководящими кругами католицизма почти какъ ересь. Ни изъ какой опредѣленной «книги», ни изъ какой опредѣленной «теоріи» католицизмъ не «выводится». Католическіе писатели и теперь еще доказываютъ, что вся система католицизма заключена въ Евангеліи. Но надо быть католикомъ, чтобы найти

въ Новомъ Завѣтѣ Patrimonium S. Petri, аннаты и диспенсы, коллегію кардиналовъ,*) динарій св. Петра, сокровищницу добрыхъ дѣлъ и индульгенціи. «Католическое настроеніе» логически первѣе католицизма. Первѣе оно и во времени. Для пониманія внутренней природы католицизма настоятельно важно имѣть въ виду, что католическая Церковь есть Римская Церковь. Римская не тѣмъ только, что ея средоточіе Римъ, что территоріально она долгое время почти совпадала съ западной, — собственно Римской — частью Имперіи, такъ что Папа Николай I правильно называлъ ее латинской, — въ противоположеніе восточной, «греческой» Церкви; Римская она не только по языку, по усвоенному ею отъ Имперіи праву, но и по всему своему духу, по лежащей въ основѣ ея идеѣ. Мы уже видѣли, какъ на развитіи уклада католической Церкви сказалось дѣйствіе римской государственной идеи. Не случайно католичество было и есть исповѣданіе преимущественно романскихъ народностей и, слѣдовательно, можетъ разсматриваться, какъ выраженіе романской культуры, романскаго творческаго генія.

5

«Для восточной Церкви Христіанство есть культъ, для протестантской — міросозерцаніе, для римскаго католичества — властвованіе.» Не касаюсь того, насколько правильна эта формула выдающагося протестантскаго богослова и историка примѣнительно къ Православію; но существо католицизма она выражаетъ чрезвычайно удачно.

---

*) Папа Евгеній IV доказывалъ, что св. Петръ долженъ былъ учредить кардинальскую должность: «хотя имени еще не было», но учрежденіе уже тогда существовало.

Тотъ же ученый*) задаваясь вопросомъ объ идейныхъ и психологическихъ основахъ католичества, приходитъ ко взгляду, что центральная идея католичества, идея, сильнѣе всего владѣвшая умами западнаго христіанства и владѣющая и понынѣ, — есть идея «грѣха», «преступленія». На Востокѣ крѣпче вѣрили въ Христа-Спасителя, Христа-Искупителя; на западѣ Христосъ являлся воображенію прежде всего, какъ грозный Судія. Здѣсь больше боялись загробнаго возмездія, нежели вѣровали въ прощеніе грѣховъ. Католицизмъ цѣликомъ выразилъ себя въ Dies irae и въ Божественной комедіи. Такое настроеніе создавало почву для превращенія Церкви изъ единенія въ вѣрѣ и любви въ правовой институтъ, закрѣпленный и спаянный юридическими нормами. «Для чего и избирается Господомъ епископъ, если не для того, чтобы онъ былъ предстателемъ за грѣхи народа», спрашивалъ уже Григорій Великій. Церковь нужна для защиты людей отъ гнѣва Божія. Но эту свою миссію она можетъ выполнить лишь при условіи безпрекословнаго повиновенія ея велѣніямъ. Тѣмъ самымъ открывается дверь для проникновенія въ Церковь правового элемента, превращающаго ее въ государство. Для католика Церковь есть государство и иной формы людского общенія, кромѣ государственной, основанной на принужденіи, «Durchschnitts» католикъ представить себѣ не можетъ. «Не существуетъ никакихъ предлоговъ, никакихъ доводовъ. которые бы могли оправдать мятежъ . . . Безропотно все переносить отъ законной власти, — не значитъ ли это бороться за нее?» Приведя эти слова Боссюэ, сказанныя имъ въ защиту королевскаго абсолютизма, Жозефъ де Мэстръ наивно выражаетъ удивленіе, почему великій по-

*) Kattenbusch въ Real.-Enc. für protest. Theol. und Kirche. Изд. 3-ье.

борникъ галликанства не остался вѣренъ себѣ до конца и не перенесъ эти же самыя воззрѣнія также на «духовную монархію». Разъ Христосъ учредилъ Церковь, — разсуждаетъ авторитетнѣйшій современный канонистъ и историкъ, кардиналъ Гергенретеръ,*) то естественно Онъ предусмотрѣлъ и ея устройство; естественно также, что Онъ избралъ для учреждаемаго Имъ общественнаго союза наилучшее устройство. А наилучшее устройство есть безспорно монархическое. Самъ Христосъ былъ и есть «божественный Монархъ Церкви». О демократическомъ ея устройствѣ не можетъ быть и рѣчи: это доказывается уже самимъ фактомъ учрежденія ея Христомъ: Христосъ не передавалъ своей власти народу, какъ не передалъ ея и свѣтскимъ государямъ. Вмѣстѣ съ Церковью, въ силу самаго факта ея учрежденія, явилась и правовая организація Церкви: противно разуму думать, будто Христосъ, создавъ Церковь, могъ не опредѣлить внѣшнихъ обязательныхъ взаимоотношеній для членовъ ея. Церковь, какою ее основалъ Христосъ, а не какою ее воображаютъ себѣ люди, обладаетъ въ силу необходимости правовой организаціей, требуемой самимъ ея существомъ. Кардиналъ Гергенретеръ, ученый не подлежащей сомнѣнію честности и добросовѣстности, не скрываетъ, что одинъ пунктъ въ церковномъ правѣ для него не вполнѣ ясенъ: отдѣлимъ ли приматъ отъ римской епископской каѳедры, или нѣтъ. Все зависитъ отъ того, какъ рѣшается вопросъ объ ея историческомъ происхожденіи: т. е. былъ ли ап. Петръ назначенъ на нее Христомъ, или же по своей волѣ избралъ ее. Отъ того или иного рѣшенія зависитъ юридическая квалификація

---

*) Hergenröther. Я привожу почти дословно, комбинируя ихъ, главныя мѣста его Allgemeine Geschichte der Kirche und Lehrbuch des Kirchenrechts.

римскаго примата, т. е. по существу ли онъ jure divino или — jure humano. Самъ Гергенретеръ считаетъ, въ согласіи «со всей христіанской традиціей», болѣе правдоподобнымъ первое рѣшеніе. Во всемъ остальномъ, замѣчательный показатель неподвижности католической мысли, что составляетъ ея гордость: истина вѣчна и неизмѣнна — Гергенретеръ почти слово въ слово повторяетъ апологета XVIII вѣка св. Альфонса-Марію де Лигуори, который въ свою очередь лишь парафразируетъ идеи знаменитаго контроверзиста XVI вѣка, іезуита Беллармина и его сподвижника, не менѣе знаменитаго, защитника правъ куріи на Тридентскомъ Соборѣ, іезуита Лайнеса.

Исторія католической мысли знаетъ споры о папскомъ верховенствѣ, о правѣ Собора, объ объемѣ и свойствахъ прерогативъ папской власти. Вопросы эти рѣшались различно, но и сторонники и противники куріализма стояли всегда на одинаковой точкѣ зрѣнія: для всѣхъ безъ исключенія не подлежала никакому сомнѣнію та истина, что Церковь есть κατ᾽ ἐξοχήν правовой институтъ. Во внѣшней устроенности, въ правильности, законченности церковной организаціи, въ точности опредѣленія сферы дѣйствія и правъ отдѣльныхъ церковныхъ властей, — усматривалось существенное условіе совершенства Церкви. Центральная идея, владѣющая умами, есть римская идея в н ѣ ш н я г о п о р я д к а, «ordo», идея прочности церковнаго устроенія.

Отцы Тридентскаго Собора сравниваютъ церковную іерархію съ «военнымъ строемъ»; въ глазахъ св. Ѳомы Аквинскаго іерархическое начало, проникающее собою Церковь, — начало космическое. Іерархически устроена вся вселенная: небо, земля и преисподняя уже составляютъ нѣкій іерархическій рядъ. Власти и подвластные имѣются повсюду: и у демоновъ есть своя

іерархія, — и въ этомъ совершенство вселенной; такъ и въ Церкви изъ ея іерархической расчлененности «возникаетъ нѣкая красота».

Въ офиціальномъ католичествѣ новаго времени идея внѣшней устроенности Церкви выдвигается рѣшительно на первый планъ. Католичество холодно относится къ ранней христіанской Церкви, когда всѣ «учрежденія», созданныя Христомъ, правда, уже существовали, но еще въ зачаточномъ только видѣ. Іезуитъ Паллавичини, написавшій въ XVII вѣкѣ свою исторію Тридентскаго Собора въ опроверженіе труда Паоло Сарпи, смѣется надъ словами послѣдняго, будто въ ранней Церкви горѣлъ пылъ любви, угасшей въ новое время: Сарпи наслушался старушечьей болтовни и не читалъ текстовъ: исторія ранней Церкви полна раздоровъ и скандаловъ. Паллавичини не въ состояніи понять, что «раздоры» и «скандалы» не исключаютъ пыла любви.

Огосударствленіе католической Церкви (которое не надо смѣшивать съ ея т. наз. «обмірщеніемъ»), превращеніе ея въ абсолютную «духовную монархію» («monarchie spirituelle» Жозефа де Мэстра) — длительный и сложный процессъ, первые ростки котораго — мы это видѣли — можно подмѣтить уже въ очень раннее время. Однако, въ исторіи этого процесса надо различить два главныхъ періода. До половины XVI вѣка Церковь живетъ полной жизнью, расточаетъ огромное количество духовной энергіи, возрождаясь послѣ своихъ многократныхъ «паденій», сообщаетъ импульсы самымъ разнообразнымъ религіозно-философскимъ, морально-общественнымъ, художественнымъ движеніямъ. Линія развитія, завершающаяся Vaticanum скорѣе угадывается ретроспективно, нежели намѣчается съ полной и несомнѣнной опредѣленностью. Геніальность руководителей Церкви состоитъ въ томъ, что

они заставляютъ служить ей силы, развившіяся внѣ ея, направляютъ въ главное русло католицизма религіозныя теченія самобытнаго характера, первоначально далекія отъ официальнаго римскаго католицизма (Францисканство), интимно, неосознано, можетъ быть враждебныя ему. Религіозный подъемъ XII—XIII вв. такъ мощенъ, религіозная жизнь такъ богата содержаніемъ, такъ обильна творческими возможностями, что силъ хватаетъ на все; — и выработка церковнаго строя является лишь частью въ процессѣ созиданія того, что охватывается терминомъ «средневѣковая», или, что то же «католическая культура». Съ этой точки зрѣнія католическое возрожденіе XVI в. представляется существенно инымъ. Нельзя сказать, чтобы религіозная жизнь замерла, чтобы католичество перестало быть живой, творящей культуру, силой. Но Римская Церковь послѣ Тридентскаго Собора, какъ то утрачиваетъ соприкосновеніе съ жизнью. Значительныя католическія движенія, если они не служатъ непосредственно укрѣпленію внѣшняго авторитета св. Престола, остаются ей чуждыми. Болѣе того: она относится къ нимъ съ какой то слѣпой враждебностью. Она отсѣкаетъ отъ себя янсенизмъ, даже не потрудившись — если вѣрить янсенистамъ — познакомиться съ осужденной ею книгой Янсенія. Съ модернизмомъ она раздѣлывается энцикликой Пія X, представляющей изъ себя образецъ ребяческаго, догматическаго раціонализма. Паскаль и Фенелонъ, Ламенэ и Луази, оказываются людьми, ей ненужными, — даже опасными; ея собственные святые оказываются лишними для современнаго культурнаго человѣчества. Церковь Григорія VII и Иннокентія III тяжело давила на міръ, она возлагала на людей бремена неудобоносимыя, требовала подвига и жертвы. Но она требовала ихъ во имя всѣмъ понятныхъ, дорогихъ, жизненныхъ идеаловъ и

цѣлей и она человѣчно относилась къ своимъ слугамъ, предоставляя имъ maximum духовной свободы для выполненія ея заданій. Римская Церковь Новаго времени не требуетъ героизма и не ищетъ героевъ. Усилія іезуитовъ, фактически руководящихъ ею, направляются на то, чтобы показать людямъ, что иго Господне благо и бремя его легко (въ вульгарно-житейскомъ пониманіи этихъ словъ);Церковь покупаетъ людскія услуги цѣною попустительства, пошлости, слабости, нравственной неприхотливости. Церковь Средневѣковья стояла въ центрѣ исторической жизни. Римская Церковь новаго времени «вышла изъ исторіи», обратилась въ величину, постороннюю живой жизни, отъ которой она отдѣлалась нѣсколькими коротенькими положеніями «Силлабуса» и длиннымъ спискомъ книгъ, занесенныхъ въ «index». Еще хуже, когда она старается возстановить утраченную связь съ «міромъ», вернуть себѣ былую власть надъ умами: тогда получается такое явленіе, какъ «христіанскій соціализмъ», поражающее скудостью мысли и отсутствіемъ стиля, — вѣрный симптомъ угасанія творческаго духа. Подобно всѣмъ изжившимъ себя учрежденіямъ, она инстинктивно подчиняетъ свою дѣятельность соображеніямъ самосохраненія. Не то, чтобы конечный высокій идеалъ былъ позабытъ; — но онъ отодвигается на отдаленный планъ, перестаетъ влечь къ себѣ вниманіе и возбуждать творческія усилія.

Это угасаніе Римской Церкви — расплата за услуги, оказанныя ей Орденомъ іезуитовъ.

6

Св. Игнатій Лойола можетъ подобно своему современнику, Мартину Лютеру, разсматриваться, какъ нап-

болѣе типичное воплощеніе католическаго духа, поскольку для обоихъ —и для создателя новаго исповѣданія, какъ и для возродителя Римской Церкви, исходной точкой былъ ужасъ передъ своей грѣховностью и боязнь за судьбу своей души. Лютеръ разрѣшилъ для себя проблему спасенія охватившей его идеей оправданія вѣрою, и — сперва незамѣтно для себя — духовно отдалился отъ Церкви. Лойола нашелъ свой исходъ въ томъ, что беззавѣтно, слѣпо, не разсуждая, всей душой отдался Церкви. Extra ecclesiam nulla salus стало для него не теоріей только, а глубочайшимъ переживаніемъ. Самозабвенная преданность Церкви, безусловный, абсолютный отказъ отъ своей воли, полное подавленіе своей личности, — таковъ былъ путь ко спасенію, который онъ избралъ для себя, и на который онъ — геніальный пропагандистъ и организаторъ, — увлекъ за собой столь многихъ. Величайшей, краеугольной добродѣтелью Лойола объявилъ повиновеніе. Sancta obedientia была регулятивнымъ началомъ жизни и для другого, средневѣковаго, возродителя католичества. Но у св. Франциска Ассизскаго его идеалъ духовной нищеты, смиренія и послушанія Церкви былъ слѣдствіемъ умиленнаго благоговѣнія передъ воплощеннымъ и страдающимъ Богомъ, его дѣтской, безграничной любви къ Христу — ко всему, на чемъ онъ видѣлъ отпечатокъ Христовъ; а его полное любовью сердце открывало ему Христа во всемъ, въ каждомъ человѣкѣ и во всякой твари. Его постояннымъ настроеніемъ былъ разъ навсегда охватившій его передъ лицомъ Божьяго міра восторгъ. Доминирующими настроеніями испанца были ужасъ и отвращеніе отъ собственной скверны и сознаніе своей безпомощности, слабости и ничтожества. Для Франциска цѣлью жизни стала сама жизнь, жизнь во Христѣ; Лойола, рыцарь и храбрый воинъ, — поста-

вилъ своей жизненной задачей борьбу и службу. Соотвѣтственно съ этимъ онъ создалъ не орденъ, а роту Іисусову, въ основу которой было положено начало дисциплины, охватывающей все поведеніе воиновъ Христовыхъ и сознательно и намѣренно сковывающей малѣйшее проявленіе ихъ воли. «Другіе монашескіе ордена безъ труда превзойдутъ насъ постами, бдѣніями и подобными суровостями жизни . . . ; я же хотѣлъ бы, дражайшіе братья, чтобы мы блистали истиннымъ и совершеннымъ повиновеніемъ и отреченіемъ отъ своей воли и усмотрѣнія (abnegatione voluntatis atque judicii), говоритъ св. Игнатій въ своемъ посланіи «О повиновеніи». Говоря о прелестяхъ повиновенія, онъ доходитъ до трагическаго паѳоса: «Повиновеніе есть нѣкій костеръ, на коемъ весь человѣкъ безъ остатка сожигается огнемъ любви руками священнослужителей въ жертву Творцу и Господу своему». У іезуита нѣтъ своей воли и своего разумѣнія, или вѣрнѣе воля и разумѣніе его начальника должна быть для него его волей и его разумѣніемъ; начальникамъ должно повиноваться съ «удовольствіемъ» даже если они требуютъ чего-либо «отвратительнаго для нашихъ ощущеній», памятуя, что «начальники поставлены вмѣсто Господа нашего Христа». Повиноваться надо не только въ томъ, что входитъ въ кругъ нашихъ обязанностей: должно ловить малѣйшее движеніе начальствующихъ,стараясь угадать ихъ желанія. Іезуитъ не смѣетъ и въ душѣ осуждать начальствующихъ, памятуя, что повиноваться имъ онъ обязанъ не въ силу ихъ нравственнаго или умственнаго превосходства, а единственно потому, что, будучи поставлены надъ нимъ, они замѣняютъ ему Бога. На этихъ предпосылкахъ создается іезуитскій идеалъ человѣка, каковымъ является «образцовый подчиненный» или «примѣрный ученикъ».

Особенно любовно изображается **внѣшнее поведеніе**, долженствующее соотвѣтствовать этому идеалу и выражать собою внутреннюю природу человѣка-добровольнаго раба: «головой не болтать туда и сюда, но держать ее съ выраженіемъ серьезности (cum gravitate), когда надо; а когда не надо, — прямо съ легкимъ наклоненіемъ внизъ, но не нагибая ни вправо, ни влѣво... Бесѣдуя съ кѣмъ-либо, особливо съ кѣмъ-нибудь изъ начальства, не вперяться взоромъ въ глаза собесѣдника, но скорѣе должно смотрѣть ниже глазъ. Надлежитъ избѣгать морщинъ на лбу, а тѣмъ паче на носу, дабы зрима была внѣшняя ясность, служащая знакомъ ясности душевной; ротъ долженъ быть не слишкомъ сжатъ и не слишкомъ раскрытъ»... Все поведеніе должно быть «примѣромъ» для другихъ; и даже въ болѣзни надо являть кротость и терпѣливость, ad majorem Dei gloriam.

Какъ достигается такое обезличеніе, такое превращеніе живого человѣка въ автомата, въ «трупъ» и въ «палку въ рукахъ начальника»? Для вступающихъ въ Орденъ — путемъ повторнаго продѣлыванія знаменитыхъ «духовныхъ упражненій» (exercitia spiritualia), въ особой гимнастикѣ духа, спеціальной, не имѣющей никакихъ аналогій, іезуитской аскезы, геніально найденной св. Игнатіемъ. Въ основѣ ея лежатъ несомнѣнно его собственныя переживанія, галлюцинаціи, духовныя боренія, — приведенныя имъ въ стройно расчитанную систему. Паціентъ подъ руководствомъ наставника проводится черезъ послѣдовательный рядъ искуственно вызываемыхъ въ себѣ сосредоточенными усиліями воображенія представленій, сопровождаемыхъ соотвѣтствующими размышленіями и эмоціональными потрясеніями; уединеніемъ, молитвой, самососредоточеніемъ, постомъ, онъ доводитъ себя до галлюцинацій, **заранѣе предписанныхъ** и прои-

звольно вызываемыхъ; въ теченіе нѣсколькихъ недѣль онъ созерцаетъ свою собственную скверну, исполняется ужасомъ отъ сознанія своей безпомощности и беззащитности передъ лицомъ Высшаго Судіи, затѣмъ переживаетъ въ воображеніи земную жизнь Спасителя, Страсти Христовы, Страшный Судъ; видитъ себя въ аду, всѣми чувствами воспринимаетъ царство вѣчныхъ пытокъ, отъ отвратительныхъ, грозныхъ, безотрадныхъ картинъ переходитъ къ зрѣлищу величія, красоты, всемогущества Божія и Церкви воинствующей и торжествующей . . . «Ненавистное я» сломлено, воинъ Христовъ закаленъ для битвъ и можетъ избрать себѣ родъ оружія.

Этотъ методъ — методъ героическій. Для «средняго человѣчества», для людского стада іезуиты избрали другой, — легкій и удобный, методъ постепеннаго, незамѣтнаго вытравливанія духа строптивости, критицизма, самостоятельности, наталкивая воспитываемаго на пути наименьшаго сопротивленія, облегчая для него — вплоть до прямыхъ сдѣлокъ съ совѣстью — задачу спасенія души, избавляя его отъ необходимости, — столь непріятной для большинства, — избирать, подсказывая ему рѣшенія и принимая на себя отвѣтственность. Всего легче достигается такое размягченіе личности, если взяться за нее съ дѣтства; — и іезуиты стали педагогами, овладѣли европейской школой, реформировали ее; сдѣлали ее легкой, веселой, привлекательной, не сразу коверкающей природу, а исподволь ее деформирующей. Не то, чтобы эта школа открыто убивала индивидуальность, всѣхъ подводила подъ одинъ ранжиръ, — напротивъ, іезуиты — образцовые въ своемъ родѣ педагоги — поощряли развитіе врожденныхъ склонностей и способностей, они отучали только отъ личнаго почина, отъ «воли и разумѣнія»; совершенно какъ соціалисты, идеалъ

которыхъ «всестороннее развитіе личности», но въ условіяхъ абсолютнаго подчиненія, если не «начальству», то «порядку».

Эту свою организацію, организацію «Іисусовой роты» и іезуитскаго коллегіума, свои идеалы и свои методы, іезуиты примѣнили къ Церкви, взятой въ цѣломъ. Первая проба силъ была сдѣлана на Тридентскомъ Соборѣ, когда дѣло дошло до вопроса о церковной организаціи и когда оппозиція подняла голосъ въ защиту «божественнаго права епископовъ», —другими словами ихъ независимости отъ Рима. Папство узнало тогда, какого союзника пріобрѣло оно въ лицѣ ордена, требовавшаго отъ своихъ сочленовъ, кромѣ обычныхъ монашескихъ обѣтовъ, обѣтъ безусловнаго повиновенія Папѣ и поставившаго себѣ главной цѣлью «ратоборствовать Бога ради подъ знаменемъ Креста и служить единственно Господу и Римскому Первосвященнику, Его намѣстнику на землѣ.» Отъ имени оппозиціи говорилъ арх. Гренадскій: епископатъ, утверждалъ онъ, единъ, и каждый изъ епископовъ обладаетъ долей въ немъ; Папа такой же епископъ, какъ и прочіе, ибо всѣ они — братья, чада единаго отца — Бога, и единой матери — Церкви; въ ранней Церкви всѣ епископы были равноправны; невѣрно, что Папа поставленъ Христомъ, а остальные епископы Папой. Онъ смѣялся надъ «новой теоріей», согласно которой непосредственное преемство благодати сохраняется только за Римской каѳедрой, тогда какъ другимъ апостоламъ она была якобы сообщена только лично. На эту рѣчь, многихъ увлекшую, выступилъ съ возраженіями іезуитъ Лайнесъ: Церковь, сказалъ онъ не сама собою появилась на свѣтъ: ее создалъ Христосъ. Этимъ она отличается отъ другихъ обществъ, возникающихъ въ естественномъ порядкѣ. Христосъ, первый ея Государь и Монархъ самъ далъ ей законы, такимъ обра-

зомъ, родилась она рабыней, безъ какой бы то ни было свободы, власти и юрисдикціи, но подчиненной во всѣхъ отношеніяхъ. И пока Христосъ жилъ во плоти, Онъ управлялъ Церковью, какъ абсолютный монархъ, а затѣмъ передалъ ее Петру. И какъ покуда Христосъ правилъ Церковью, не могла она имѣть ни малѣйшей даже свободы, но находилась въ полномъ, чистомъ и всецѣломъ подчиненіи, такъ подчиненной она и должна была остаться на вѣчныя времена. Нельзя ссылаться на то, что слова Господни «и вся, елико свяжете» и т. д. — обращены ко всѣмъ апостоламъ, ибо никакого правового значенія они не имѣютъ: вѣдь Христосъ произнесъ эти слова раньше тѣхъ, обращенныхъ къ Петру, коими Онъ создалъ Церковь: еще не было сказано: «паси овецъ Моихъ». Ясно, что Христосъ не имѣлъ намѣренія организовать Церковь и іерархію на началахъ юрисдикціи многихъ равноправныхъ начальниковъ, ибо невѣроятно, чтобы онъ началъ организовывать Церковь съ учрежденія членовъ, а не главы. Оппозиція высказывалась противъ неограниченнаго права Папы сообщать диспенсы (разрѣшеніе отъ обѣтовъ). Учить, что Папа не можетъ снять съ человѣка обязательства, которымъ онъ связалъ себя по отношенію Богу, — то же самое что внушать людямъ, что должно предпочитать собственную совѣсть церковному авторитету; совѣсть же людская можетъ заблуждаться; итакъ, это значитъ ввергать людей въ бездну опасностей. Разъ Папа викарій Христовъ, то ему принадлежитъ та же власть, что и Христу: трибуналъ вицекороля имѣетъ тотъ же объемъ полномочій, что и трибуналъ королевскій. Право диспенса есть привилегія св. Престола, возставать же противъ папскихъ привилегій составляетъ ересь. Многіе, въ особенности французы, были возмущены рѣчью Лайнеса, находя ее кощунственной.

Въ этой рѣчи*) цѣликомъ выразился весь iезуитскiй католицизмъ, съ его бездушнымъ формализмомъ, намѣренно, недобросовѣстно поверхностнымъ отношенiемъ къ Слову Божiю, его все убивающимъ юридизмомъ низшаго крючкотворскаго свойства.

Такъ въ соотвѣтствiи съ новымъ духомъ теорiи папскаго примата и верховенство прiобрѣтаетъ новый оттѣнокъ въ обоснованiи. Юридическiй формализмъ мышленiя до сихъ поръ еще не царилъ безраздѣльно въ католицизмѣ. Папскiй приматъ выдвинулся изъ мистическихъ предпосылокъ, подкрѣплялся доводами схоластической метафизики. Iезуиты подводятъ подъ него исключительно правовую основу. Тѣмъ самымъ оскудѣваетъ и содержанiе идеи примата. Папа уже не мыслится живымъ олицетворенiемъ живой и свободной Церкви, невѣсты Христовой безъ пятенъ и морщинъ; безусловное повиновенiе ему мыслится не какъ радостный актъ свободной самоотдачи себя Церкви, слiянiю съ нею въ духѣ, но какъ слѣпое подчиненiе слугъ господину, низшихъ начальнику. Католицизмъ держался и дышалъ вѣрой,

*) Я передалъ рѣчь Лайнеса, комбинируя версiи Сарпи и Паллавичини. Долженъ оговориться, что Паллавичини утверждаетъ, что версiя Сарпи не соотвѣтствуетъ собственноручному конспекту Лайнеса, найденному имъ въ Ват. архивѣ. Однако: 1) Паллавичини свидѣтельствуетъ, что конспектъ этотъ очень кратокъ, 2) его собственная версiя, которую онъ объявляетъ согласной съ конспектомъ, въ существѣ дѣла не расходится съ версiей Сарпи (какъ разъ самое замѣчательное мѣсто — игра съ евангельскими текстами — находится у Паллавичини), 3) Паллавичини самъ признаетъ рѣчь Лайнеса, какъ она передана у Сарпи, — «великолѣпной» и воздерживается отъ использованiя текста Сарпи только потому, что «нехорошо одолжаться у враговъ». Другими словами iезуитъ признаетъ, что рѣчь Лайнеса вполнѣ соотвѣтствуетъ iезуитскому духу и направленiю и это служитъ ручательствомъ правдивости версiи Сарпи, — во всякомъ случаѣ въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы считаемъ правдивыми рѣчи у Ѳукидида, т. е. въ смыслѣ внутренней, психологической правды.

что Церковь есть хранилище чистой, неизмѣнной, абсолютной Истины. Для іезуитовъ Церковь есть прежде всего учрежденіе, цѣнное своими формами, безотносительно наполняющаго ихъ содержанія. Папа, учило Средневѣковье, не можетъ погрѣшать, потому что онъ глава непогрѣшимой Церкви. Іезуитизмъ допускаетъ, что Церковь, а, слѣдовательно и Папа, погрѣшить можетъ. Однако, вѣрующіе въ этомъ случаѣ должны подчиняться, какъ если бы Папа не погрѣшилъ: «мы должны во всемъ сообразоваться съ католическою Церковью, говоритъ Лойола въ Exercitia Spir., — такъ, что если бы она опредѣлила, что то, что глазамъ нашимъ представляется бѣлымъ, есть черное, мы должны говорить, что оно — черное». Еще откровеннѣе высказался Беллярминъ: «если бы Папа погрѣшилъ, требуя отъ насъ порочности и возбраняя добродѣтель, то Церковь, если не пожелала бы совершить грѣхъ противъ совѣсти, — должна была бы вѣрить, что пороки суть благо, а добродѣтель зло».

Въ этомъ есть еще какой то свой паѳосъ, какая то грандіозность кощунства. То, что слѣдуетъ послѣ этого, — еще безотраднѣе, потому что пошлѣе. Деградація католической идеи не останавливается на ученіяхъ Беллармина, Лайнеса, Баронія и Гаэтана. Проклятіе юридизма сказывается до конца. Новый авторитетъ ультрамонтанства, міряининъ, графъ Жозефъ де Мэстръ, этотъ «Вольтеръ католичества», пользуется уже исключительно «здравымъ смысломъ». Онъ исходитъ просто на просто изъ самаго факта существованія папской Церкви и, не сходя съ незыблемой почвы «позитивнаго права», безъ труда показываетъ, что «непогрѣшимость» — ничто иное, какъ слѣдствіе «суверенитета», или, вѣрнѣе другое имя для того же понятія. Верховная власть, согласно опредѣленію, — есть власть никому не подчиненная, и,

значитъ, никому не подсудная и безответственная. Практически это значитъ, что суверенъ все равно, что непогрѣшимъ. Непогрѣшимость, слѣдовательно, не есть какой-либо постулатъ вѣры, не выводъ изъ религіозно-философской концепціи Церкви, а простой признакъ, входящій въ содержаніе всякому яснаго и «никѣмъ не оспариваемаго» понятія суверенитета. Ея не надобно требовать, не надо призывать вѣрить въ нее, не надо ея и доказывать: ее достаточно констатировать. Положеніе, что Папа непогрѣшимъ, — правовая аксіома и ничего болѣе. Папа — глава Церкви, мистическаго тѣла Христова, и, какъ таковой — не можетъ погрѣшать. Слѣдовательно за нимъ должна быть признана абсолютная власть. Таковъ приблизительно ходъ мыслей «инфалибилистовъ» среднихъ вѣковъ. Ходъ мыслей де Мэстра — обратный: Папа абсолютный монархъ Церкви. Слѣдовательно, — онъ непогрѣшимъ. Идейный кругъ, такимъ образомъ, пройденъ до конца. Книга Ж. де Мэстра «О Папѣ» (1817 г.) послѣднее выдающееся произведеніе «ультрамонтанской» мысли. Когда Пій IX въ 1870 г. возвелъ «непогрѣшимость» въ догматъ вѣры, онъ сдѣлалъ этимъ попытку воскресить идею, отъ которой въ результатѣ послѣдовательной деградаціи ея обоснованій, не осталось ровно ничего. Пустая формула заняла мѣсто рядомъ съ истинами, сверкающими немеркнущимъ свѣтомъ, насыщенными неисчерпаемымъ и вѣчно дѣйственнымъ содержаніемъ.

Вотумъ 18 Іюля тѣмъ самымъ свидѣтельствуетъ, что официальная католическая Церковь утратила способность различенія того, что живо, отъ того, что мертво, и значитъ умерла не только «для міра», но и для самой себя.

П. Бицилли.

«СОЕДИНЕНІЕ ЦЕРКВЕЙ» ВЪ ИСТОРИЧЕСКОЙ ДѢЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Двѣ «каѳолическія», всеобщія христіанскія церкви заявляютъ о существованіи своемъ на землѣ. Одна — «греко-россійская», православная, восточнаго исповѣданія. Другая — ecclesia Romana, римская церковь. На самомъ дѣлѣ, однако, есть и можетъ быть лишь одна истинная Церковь. Церковь единая видимо для всѣхъ существовала $10^1/_2$ вѣковъ до «раздѣленія церквей» въ 1054 г. Церковь единая, конечно, существуетъ и послѣ этого до сего дня невидимо для всѣхъ, но видимо для ея членовъ, которые вѣрятъ, что она будетъ существовать до скончанія вѣка.

Какимъ образомъ вновь достигнуть видимаго всѣмъ несомнѣннаго, единства Церкви? Такъ стоитъ больной для вѣрующаго христіанина вопросъ. На этотъ вопросъ не одинъ разъ въ исторіи люди пытались дать посильный отвѣтъ. Отвѣтъ этотъ — «соединеніе церквей» или у н і я.

Вопросъ объ уніи возникъ вскорѣ послѣ «раздѣленія церквей»; первый разъ практически поставленъ и формально разрѣшенъ онъ былъ черезъ два столѣтія послѣ «раздѣленія» — на Ліонскомъ соборѣ 1274 г. Разрѣшеніе было неудовлетворительно и практически осталось безплодно; почти непрерывно въ теченіе еще двухъ столѣтій шли переговоры о новомъ разрѣшеніи; таковое было

установлено на Феррарско-Флорентійскомъ соборѣ 1438—1439 г. Практически и оно было почти безплодно; но теоретически, въ римской церкви, оно считается окончательнымъ; на основаніи его заключено было въ концѣ XVI в. соглашеніе мѣстнаго характера — въ Западной Россіи, составлявшей тогда (какъ и теперь вновь) часть Польскаго государства. Это извѣстная Брестская унія 1596 г.; теоретически она не имѣла вселенскаго значенія Флорентійской; но практическія ея послѣдствія были гораздо значительнѣе, особенно, конечно, для насъ, русскихъ.

Брестская унія представляется актомъ явнаго насилія надъ религіозною совѣстью слабѣйшаго. Исторію ея, хотя бы въ главныхъ чертахъ, нужно, разумѣется, помнить каждому русскому человѣку; но, конечно, для характеристики уніи, какъ историческаго явленія, гораздо важнѣе всмотрѣться глубже въ обстоятельства, сопровождавшія греко-римскія попытки уніи въ XIII—XV вѣкахъ.

1

Попытки уніи въ XIII—XV вѣкахъ

Первые три вѣка послѣ Рождества Христова единая апостольская христіанская Церковь существовала и ширилась несмотря на гоненія противъ нея со стороны властителей свѣтскаго государства-также единой Римской имперіи. Миланскій эдиктъ Константина (313 г.) превратилъ гонимую церковь въ общество, признанное государствомъ; вслѣдъ за тѣмъ начала христіанства офиціально пронизали собою всю государственную органи-

запію. Римская имперія стала христіанскою. Церковь и государство объединились. Тотъ же императоръ Константинъ, который допустилъ христіанъ на поверхность государственной жизни, сдѣлалъ другой шагъ всемірно-историческаго значенія: онъ сдѣлалъ попытку передвинуть центръ тяжести имперіи изъ Рима на востокъ, въ Византію; въ 330 г. торжественно перенесена была въ Константинополь его столица; прежняя столица, старый Римъ послѣ этого потерялъ свое значеніе, ставши провинціальнымъ центромъ имперіи; такъ было въ сущности даже тогда, когда западная половина получала своего особаго императора (до конца V вѣка). Началось бытіе «Новаго Рима», «Второго Рима» - Византійской Имперіи, построенной на тѣсномъ союзѣ государства съ церковью. Церковь играла первенствующую роль въ жизни Константиновой Имперіи; конечно это не могло не отразиться и внѣшнимъ образомъ - на положеніи епископа города Константинополя. Въ срединѣ V вѣка Вселенскій церковный соборъ въ Халкидонѣ удѣлилъ архіепископу «Новаго Рима» тѣ же почести и значеніе, которыя присущи были папѣ — епископу Рима Стараго. Папа Левъ Великій энергично протестовалъ противъ соборнаго канона. Протестъ папы Льва и есть въ сущности зародышъ «раздѣленія церквей».

Со времени папы Льва одинъ римскій епископъ за другимъ дѣлали усилія, чтобы возстановить первенствующее положеніе свое въ христіанскомъ мірѣ; для этого они стремились сперва освободиться отъ какого - бы то ни было подчиненія императорамъ Новаго Рима, а затѣмъ противопоставили Византійской, по традиціи и по имени подлинно Римской имперіи*) — другую «римскую» импе-

*) Византійскій императоръ по гречески назывался самодержцемъ ромеевъ, то есть римлянъ.

рію — «священную римскую имперію германской націи» (начиная съ коронованія Карла Великаго папою Львомъ III въ Римѣ въ 800 году). Противъ Новаго Рима — со временъ Константина единственно подлиннаго Рима — возставалъ мертвецъ — призракъ стараго Рима.

Возстаніе въ началѣ носило дѣйствительный характеръ только мѣстнаго бунта; но съ самаго начала уже теоретически оно было борьбой всемірной, безпощадной, могущей кончиться лишь уничтоженіемъ одного изъ противниковъ. Борьба шла четыре вѣка — и земное могущество Новаго Рима было повержено во прахъ. Четвертый крестовый походъ латинянъ, начатый, какъ и предыдущіе крестовые походы, офиціально противъ невѣрныхъ, мусульманъ — закончился нападеніемъ крестоносцевъ на Константинополь. Городъ былъ взятъ и страшно разграбленъ (1204 г.). На мѣстѣ греческой утвердилась Латинская Имперія; императора для нея выбрали вожди крестоносцевъ*); въ Константинополѣ былъ поставленъ подчиненный папѣ латинскій патріархъ; всюду въ новой имперіи уничтожались всякіе слѣды греческаго восточнаго исповѣданія, изгонялись монахи и священнослужители изъ монастырей и церквей; часто подвергались порчѣ или уничтоженію даже самыя зданія церквей. Среди чудныхъ мозаикъ Дафнійскаго храма (близъ Аѳинъ) до сихъ поръ въ купольномъ ликѣ Христа-Пандократора видны поврежденія, причиненныя копьемъ латинскаго рыцаря. На мѣсто греческихъ монаховъ селились латинскіе; къ священнослуженію допускались изъ грековъ лишь тѣ, кто малодушно подчинялся насильникамъ и принималъ ла-

*) Любопытнымъ искаженіемъ и забвеніемъ начальной идеологіи борьбы былъ этотъ выборъ особаго Константинопольскаго императора, когда казалось-бы, былъ уже единый римскій императоръ-германскій.

тинство. Торжество побѣдителей, казалось, было полное. Такова была первая попытка осуществить единство Западной и Восточной христіанскихъ церквей*).

Латинская имперія въ Константинополѣ продержалась однако недолго. Съ самаго начала она захватила лишь часть прежней имперіи; въ другихъ продолжали держаться греки (царства Никейское, Трапезундское итд.); населеніе латинской имперіи въ религіозномъ отношеніи все время возбуждено было противъ новыхъ властителей. Въ 1261 г. никейскій царь Михаилъ Палеологъ занялъ Константинополь и заставилъ бѣжать латинскаго императора Бодуена (Балдуина) II.

Возстановлена была однако лишь тѣнь византійскаго могущества. Палеологамъ приходилось владѣть разоренной столицей, управлять надорваннымъ и полуразрушеннымъ государствомъ; владѣнія Палеологовъ составляли лишь небольшую часть прежней территоріи имперіи; казна была опустошена; латинскія свѣтскія и церковныя ячейки цѣпко держались въ нѣкоторыхъ мѣстахъ имперіи; наконецъ, имперіи все время угрожали претенденты — Бодуенъ и его «преемники» и «наслѣдники», и постоянно носился призракъ — латинскаго крестоваго похода для возстановленія власти претендентовъ. Къ этому нужно прибавить съ конца XIII вѣка сказочно быстро росшую опасность османскаго (турецкаго) завоеванія.

Имперія Палеологовъ могла быть спасена — если вообще возможно было, чтобы она спаслась — лишь полнымъ нравственнымъ перерожденіемъ народа и императора, единымъ могучимъ порывомъ вѣры, — подобно тѣмъ напряженнымъ усиліямъ воли и вѣры, которыя не разъ

*) Ср. Никита Хоніатъ Discours sur les monuments détruits ou mutilés par les croisés en 1204 (Buchon, Coll. des chr. III, 325, Paris 1828).

прежде спасали Византію на ея трудномъ историческомъ пути. Нельзя сказать, чтобы духовныя силы отступились въ это время совершенно отъ греческаго народа. XIV вѣкъ — время новаго блестящаго расцвѣта византійскаго (уже «поздневизантійскаго») искусства — достаточно упомянуть фрески церквей города Мистры на Пелопонисѣ; среди Аѳонскихъ монаховъ возникло глубокое движеніе «исихастовъ» или «паламистовъ» (сторонниковъ св. Григорія Паламы), дошедшихъ въ итогѣ своего аскетическаго «умнаго дѣланія» до видѣнія мистическаго «свѣта Ѳаворскаго». Главный противникъ исихастовъ, архимандритъ Варлаамъ, обнаружилъ внутреннее безсиліе свое противъ паламистскаго движенія, перейдя въ латинство во вторую половину своей жизни.

Роковымъ обстоятельствомъ, которое дѣлало невозможнымъ переводъ накопившейся душевной энергіи въ государственную жизнь было то, что въ самое сердце и мозгъ возстановленнаго государства проникли начала сомнѣнія и неустойчивости, соблазнъ — цѣною отказа отъ чистоты вѣры купить дипломатическую и военную помощь западныхъ противниковъ противъ восточныхъ враговъ.

Римскій первосвященникъ пошелъ навстрѣчу примирительнымъ попыткамъ Палеологовъ. Въ теченіе почти двухъ вѣковъ тянулись переговоры о церковной уніи межеду Римомъ и Византіей. Въ этой дипломатической игрѣ почти всѣ ея участники были глубоко неискренни, стремясь не къ дѣйствительному разрѣшенію противорѣчій, а лишь къ тому, чтобы перехитрить другъ друга и какимъ бы то ни было способомъ настоять на своемъ и достигнуть своихъ цѣлей. Византійскій императоръ стремился въ сущности лишь къ тому, чтобы устранить опасность латинскихъ претендентовъ на свой императорскій престолъ, а впослѣдствіи кромѣ того и особенно-обез-

печить себѣ помощь Западной Европы противъ надвигавшагося турецкаго востока. Римскій первосвященникъ стремился достигнуть механическаго подчиненія себѣ греческой церкви какимъ угодно путемъ, мало думая о дѣйствительной помощи греческому народу, или о томъ, чтобы достигнуть внутренняго единенія съ греческою церковью, вызвать внутреннее влеченіе къ уніи со стороны грековъ. Римская церковь хотѣла лишь использовать создавшіяся для грековъ политическія затрудненія, чтобы въ удобный моментъ вернуть себѣ на Ближнемъ Востокѣ то положеніе, которое ей доставилъ четвертый крестовый походъ и которое уничтожалось возстановленіемъ имперіи Палеологовъ. Въ XV вѣкѣ папа подымалъ или поддерживалъ разговоры объ уніи всякій разъ тогда, когда новыя опасности со стороны турокъ грозили Византіи. Къ папѣ обращались растерянные и запутавшіеся императоры, боявшіеся и латинскаго запада и турецкаго востока и наконецъ — собственнаго греческаго народа, не желавшаго идти въ латинство. Императоръ давалъ обѣщанія, которыхъ папа требовалъ; но провести эти обѣщанія въ жизнь своего народа императоръ былъ безсиленъ именно благодаря тому, что папа, пользуясь политическимъ моментомъ, навязывалъ императору одностороннюю унію — полное подчиненіе римской церкви.

Такова была унія, заключенная въ Ліонѣ въ 1274 г. Унія эта была всецѣло дѣломъ византійскаго императора, а не патріарха. Передъ 14-мъ (латинскимъ) всеобщимъ соборомъ въ Ліонѣ императоръ Михаилъ Палеологъ велѣлъ заключить въ монастырь патріарха Іосифа. Патріарху обѣщано было возстановленіе въ должности лишь подъ условіемъ признанія уніи, отъ чего онъ однако рѣшительно отказался. Императоръ послалъ уполномоченныхъ на соборъ отъ себя; это были преимущественно свѣтскія

лица; они привезли на соборъ письма отъ императора и довольно большого числа греческихъ митрополитовъ и епископовъ. Письма признавали правильность латинской догмы и верховенство папы надъ всей греческой и латинской церковью. Сами уполномоченные въ свою очередь, во имя и по порученію императора «и всего греческаго духовенства» отказались отъ своихъ «схизматическихъ заблужденій» и признали догматическую правильность filioque. Отъ греческихъ уполномоченныхъ не потребовали однако отказа отъ восточнаго обряда богослуженія, равно какъ и вставки filioque въ возглашаемый во время литургіи символъ вѣры; вопросъ объ этомъ на соборѣ остался открытымъ; черезъ нѣсколько лѣтъ однако папа сталъ настаивать на включеніе filioque и въ возглашаемый символъ вѣры, а также и на перемѣнѣ обряда богослуженія въ цѣляхъ унификаціи обряда съ латинскимъ; это требованіе папы значительно обострило оппозицію уніи. Оппозицію же унія встрѣтила въ средѣ грековъ отчаянную.

«Весь народъ нашъ — признавался поставленный послѣ уніи патріархомъ въ Константинополѣ хартофилаксъ Іоаннъ Веккосъ — весь народъ нашъ, мужчины и женщины, старики и молодые люди, миръ сей превратили въ войну, соединеніе въ разъединеніе» *). Унія встрѣтила ожесточенныхъ противниковъ и противницъ въ самомъ дворцѣ. Сестра императора, Евлогія была одною изъ главныхъ. Племянница его, царица Болгарская, требовала у Іерусалимскаго патріарха возглашенія анаѳемы противъ своего дяди и пыталась устроить походъ вавилонскихъ (т. е. каирскихъ, египетскихъ) мамелюковъ противъ него.**) Безчисленное количество противниковъ уніи было брошено

*) Pg + 141 c. 952—953.
**) Пахимеръ VI, 1 = Pg 143, c. 883 сл.

въ тюрьму или подверглось изгнанію. Несмотря на всѣ эти мѣры, Михаилъ Палеологъ оказался безсиленъ провести въ жизнь постановленія Ліонскаго собора. Въ Римѣ объяснено это было обманомъ: «Миръ заключенъ былъ лишь для смѣха, соединеніе устроено въ шутку*). Папа Мартинъ IV, французъ, связанный съ анжуйскими претендентами на Константинопольскій императорскій престолъ, имѣлъ формальное право отлучить греческаго императора отъ церкви (18 ноября 1281 г.). Еще прежде императоръ отлученъ былъ отъ церкви восточной. Такъ, отлученный отъ обѣихъ церквей и умеръ Михаилъ Палеологъ (годъ спустя, 11 дек. 1282). Хоронили его ночью и безъ священника. Со смертью его рушилась Ліонская унія.

Неудача Ліонской уніи не прекратила дальнѣйшихъ попытокъ къ объединенію. Причины, вызвавшія Ліонъ, продолжали существовать и дѣйствовать. Однако, въ началѣ XIV в. здѣсь привзошло еще обстоятельство, осложнившее попытки уніи — новыя французскія и анжуйскія отношенія папъ, вызванныя ихъ такъ называемымъ «Вавилонскимъ плѣненіемъ» въ Авиньонѣ (съ 1309). Въ концѣ XIV в. (1378) воля Римской церкви была еще ослаблена «великимъ расколомъ» (два папы, одинъ въ Авиньонѣ, другой въ Римѣ). Соборъ въ Пизѣ (1409 г.), желая покончить съ этимъ расколомъ, избралъ, отстраняя существовавшихъ папъ, новаго: результатомъ однако было лишь то, что къ наличнымъ двумъ папамъ прибавился третій, — первые два остались также. Лишь въ 1417 г., на Констанцкомъ соборѣ, расколъ былъ устраненъ: всѣ трое — низложены и вмѣсто нихъ избранъ одинъ и новый — Мартинъ V.

Византійскіе императоры продолжають и въ XIV в. домогаться соединенія съ Западомъ; однако, наученные

*) Пахим. VI, 14-16 = Pg 143, 914 сл.

опытомъ Михаила Палеолога, они соблюдаютъ теперь особую осторожность и стремятся къ новой постановкѣ вопроса. Въ 1327 г. императоръ Андроникъ II отвѣчаетъ папскому нунцію, профессору Сорбонны, доминиканцу Бенедикту Комскому (Benoît de Côme), что не можетъ заключить договора съ папой изъ боязни вызвать подозрѣнія въ народѣ*). Черезъ двѣнадцать лѣтъ тѣ же мысли высказывалъ въ Авиньонѣ архимандритъ Варлаамъ, упомянутый выше противникъ исихастовъ, — одна изъ яркихъ фигуръ византійскаго общества XIV в. талантливый, но безпринципный богословъ и риторъ, сперва опасный врагъ латинянъ, затѣмъ искусный ихъ сторонникъ. Варлаамъ докладывалъ папѣ Бенедикту XII: «Императоръ не рѣшается обнаружить явно, что онъ хочетъ соединиться съ вами; если бы онъ это объявилъ, то многіе князья и даже люди изъ народа постарались бы его убить, боясь, что онъ повторитъ опытъ Михаила Палеолога.**)

Политико-богословская мысль сторонниковъ уніи въ Византіи выработала въ XIV в. новую точку зрѣнія на эту унію, стараясь придать ей такой видъ, чтобы она могла быть осуществлена безболѣзненно и безъ потрясеній, не вызывая черезмѣрной оппозиціи въ обществѣ и народѣ. Унія въ Ліонѣ была одностороннимъ актомъ: волѣ папы и латинскаго собора безоговорочно и безусловно подчинился императоръ Михаилъ Палеологъ въ лицѣ своихъ посланцевъ. Для авторитетности уніи нужно было очевидно другое: нужно совмѣстное, латинянъ и грековъ, обсужденіе церковныхъ разногласій для созданія единства церкви. Иными словами, нуженъ не односторонній, а

*) «Propter suspicionem quam haberet generaliter populus poster» — H. Omont въ Bibl. de l'Ec. des Chartes, t. 53, p. 255 (1892).

**) Pg 151, c. 1341.

обоюдный актъ; необходимъ новый Вселенскій соборъ и притомъ соборъ этотъ долженъ быть созванъ на Востокѣ, въ Греціи, для того, чтобы онъ былъ достаточно внушителенъ и авторитетенъ въ глазахъ греческаго народа.

Такой именно исходъ - созывъ Вселенскаго собора-предложилъ въ 30 хъ годахъ XIV в. Константинопольскому патріарху Никифоръ Григора, когда въ Константинополь пріѣхало изъ Калабріи два католическихъ епископа для переговоровъ объ уніи. Никифоръ Григора совѣтовалъ спросить мнѣнія всѣхъ «атлетовъ церкви», пригласить для обсужденія вопроса также восточныхъ патріарховъ Александрійскаго, Іерусалимскаго, Антіохійскаго. Эти же мысли развивалъ въ 1339 г. и тайный посолъ императора въ Авиньонѣ - упомянутый уже Варлаамъ.

На предложеніе Варлаама о созывѣ вселенскаго собора папа отвѣтилъ однако отказомъ. Мотивы папы такъ изложены были Никифоромъ Григорой: «Не подобаетъ ставить вновь подъ вопросъ предметъ вѣры, который былъ уже опредѣленъ».*)

Папа отказывался отъ вселенскаго собора потому, что самый созывъ такого собора ставилъ бы подъ сомнѣніе истину латинской церкви. Папа хотѣлъ не соединенія съ восточной церковью, а безоговорочнаго подчиненія себѣ восточной церкви.

Одинъ изъ выдающихся греческихъ богослововъ XIV в., Нилъ Кавасилъ имѣлъ поэтому основаніе написать «Увѣщаніе, показывающее, что единственная причина раздѣленія есть отказъ папы предложить вселенскому собору сужденіе о спорныхъ ученіяхъ и въ притязаніи его - быть самому единственнымъ судьею спора, разсматривая всѣхъ остальныхъ епископовъ, какъ своихъ учениковъ, что

*) Ник. Григ. X, 8, 2 = Pg 148, 717.

противно началамъ и способу дѣйствія апостоловъ и отцевъ.»*)

Всю третью четверть XIV вѣка повторялось то же самое. Вопросъ о вселенскомъ соборѣ ставился греками, но папа отъ собора уклонялся, иногда сразу и опредѣленно, иногда послѣ ряда неопредѣленныхъ обѣщаній. Одинъ разъ (въ 1350 г.) вопросъ въ принципѣ былъ рѣшенъ утвердительно Климентомъ VI, но созывъ собора отсроченъ подъ предлогомъ войнъ между французами и англичанами, «черной смерти» (чумы), опустошившей центральную Европу, безпорядковъ въ самомъ Римѣ (движеніе Кола ди Ріенци). Въ 1352 г. Климентъ умеръ, и вопросъ о соборѣ заглохъ.

Созывъ собора казался для грековъ близкимъ и почти рѣшеннымъ дѣломъ въ 1366 г. на основаніи нѣкоторыхъ выраженій письма папы Константинопольскому патріарху. Дѣло однако и на этотъ разъ закончилось рѣшительнымъ отказомъ папы (четыре года спустя, въ 1370 г.).

«Великій расколъ» 1378 г. надолго затруднилъ осуществленіе намѣчавшагося вселенскаго собора: гдѣ тутъ было думать о единеніи съ греками, когда въ самихъ нѣдрахъ латинской церкви шло раздѣленіе. Впрочемъ, работа латинской церкви въ пользу уніи все же не прекращалась и въ это время. Шла даже подготовка практической помощи грекамъ противъ турокъ. Въ концѣ XIV вѣка былъ съ этой цѣлью предпринятъ походъ западно-европейскихъ рыцарей на Балканы. Походъ, однако, окончился полной неудачей (пораженіе при Никополѣ 1396 г.). Съ другой стороны, именно папскій расколъ, для окончанія котораго очевидно необходимо было какое-то соборное рѣшеніе, позволялъ укрѣпиться и идеѣ сов-

*) Pg 149, 684.

мѣстнаго съ греками собора, гдѣ былъ бы рѣшенъ и вопросъ о «греческой схизмѣ». Разъ ужъ все равно соборъ для рѣшенія неурядицъ церкви и судъ надъ папами, то ужъ кстати пусть сюда же, на этотъ соборъ ставятъ и греческій вопросъ, и самихъ грековъ. Такія приблизительно мысли одушевляли отцевъ Пизанскаго собора 1409 г., выбравшихъ «третьяго папу». Расчетъ ихъ видимо былъ построенъ на единеніи съ греческимъ востокомъ для усиленія своей партійной позиціи въ междоусобныхъ распряхъ латинской церкви. «Третьимъ папою» былъ избранъ грекъ по рожденію, Петръ Филаргисъ, подъ именемъ Александра V. Александръ, дѣйствительно, сейчасъ же началъ предварительную подготовку къ устройству совмѣстнаго съ восточной церковью собора. Смерть Александра прервала эту подготовку въ самомъ началѣ (3 Мая 1410 г.).

Вопросъ, однако, былъ поставленъ, и разговоры о соборѣ не прекращались въ теченіе всѣхъ ближайшихъ тридцати лѣтъ до Феррарско-Флорентійскаго Собора. Теперь шли пререканія собственно не о созывѣ собора по существу, а лишь о мѣстѣ созыва. Греки настаивали на Константинополѣ, папы указывали одинъ изъ городовъ Западной Европы. Споръ о мѣстѣ будущаго собора, конечно, не былъ пустою формальностью. Согласіе на опредѣленное мѣсто почти предрѣшало исходъ собора. Какой-либо отдаленный городъ Западной Европы уже въ силу топографическихъ условій исключалъ возможность пріѣзда если не мало-азійскихъ, то уже во всякомъ случаѣ сирійскихъ и египетскихъ епископовъ и слѣдовательно дѣлалъ несомнѣннымъ перевѣсъ латинянъ надъ греками. Константинополь, наоборотъ, уравнивалъ шансы - ибо въ сущности латинская церковь вѣдь глубоко уже внѣдрилась въ предѣлы бывшей византійской имперіи, и самый

Константинополь не былъ городомъ столь чуждымъ для латинянъ, какъ для грековъ какой-нибудь Базель. Въ споръ вмѣшалось еще одно обстоятельство: постоянно растущій натискъ турокъ-османовъ на остатки Византійской Имперіи. Натискъ этотъ лишь на короткое время въ началѣ XV в. былъ прерванъ нашествіемъ Тимура. Въ 1422 г. Константинополь былъ осажденъ турками. На слѣдующій годъ нужда въ деньгахъ для содержанія арміи заставила Мануила II продать городъ Солунь (Салоники) Венеціанской республикѣ; въ томъ же году турки (уже во второй разъ) вторглись въ Морею (Пелопонисъ); въ 1430 г. ими была взята Солунь. Грозная опасность нависала надъ Константинополемъ; она заставляла послѣднихъ византійскихъ императоровъ судорожно метаться повсюду въ поискахъ помощи. Но эта-же опасность для грековъ позволяла руководителямъ латинской Церкви быть болѣе настойчивыми и неумолимыми въ своемъ отношеніи къ вопросу объ уніи.

Между тѣмъ, подобно тому, какъ это было во время Пизанскаго собора, внутреннее положеніе латинской церкви съ 1431 г. стало наоборотъ благопріятно для болѣе мягкой политики латинянъ по отношенію къ грекамъ. Я имѣю въ виду расхожденіе между папою и большинствомъ прелатовъ латинской церкви, обнаружившееся ясно на Базельскомъ соборѣ. Если бы византійская имперія была въ это время хотя настолько сильна, какъ въ предыдущемъ вѣкѣ, весьма вѣроятно, что отношенія между латинскою и греческою церковью сложились бы иначе, чѣмъ онѣ сложились въ дѣйствительности.

Но предсмертный ужасъ сковалъ душу византійскихъ императоровъ, они поддались ему всецѣло и не разсуждая даже, можетъ-ли латинскій западъ помочь имъ, готовы были итти на всѣ уступки передъ этимъ западомъ.

Папа Евгеній IV, весьма обезпокоенный Базельскимъ соборомъ, повидимому не прочь былъ со своей стороны противопоставить ему соборъ восточной церкви въ Константинополѣ, куда для предсѣдательствованія онъ хотѣлъ послать своихъ легатовъ. Такой шагъ, по мнѣнію папы, могъ бы доставить удовлетвореніе грекамъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ онъ удержалъ бы грековъ отъ лицезрѣнія раздоровъ въ средѣ самой латинской церкви.*) Кромѣ того, это избавило бы папу отъ значительныхъ расходовъ по перевозкѣ и содержанію у себя греческихъ делегатовъ. Однако отцы Базельскаго собора рѣшительно запротестовали противъ такой готовности Евгенія IV изъ боязни, что греки, образовавъ большинство на будущемъ соборѣ, могли бы принять рѣшенія, оскорбительныя для римской вѣры, и подъ тѣмъ предлогомъ, что нельзя созывать соборъ въ Константинополѣ, постоянно угрожаемомъ турками. Папа и соборъ начали вести съ греками переговоры параллельно и независимо другъ отъ друга. Папа (въ 1433 г.) отправилъ въ Константинополь своего секретаря Гаратони; тѣмъ временемъ легаты Базельскаго собора привезли изъ Константинополя въ Базель трехъ представителей греческой церкви: игумена Исидора (будущаго русскаго митрополита, не принятаго на Москвѣ послѣ Флорентійской Уніи), Димитрія Палеолога и Іоанна Диссипато. 7 сент. 1434 г. греческіе представители въ Базелѣ согласились на цѣлый списокъ городовъ, въ которыхъ могъ бы быть устроенъ будущій вселенскій соборъ: Вѣна, Буда (Венгерскій), одинъ изъ итальянскихъ портовыхъ городовъ, или одинъ изъ савойскихъ бурговъ. Не зная ничего объ этомъ, Гаратони, отъ имени папы, 15 ноября 1434 г. подписалъ согласіе на созывъ собора въ Константинополѣ. Въ этотъ самый день Евгеній IV, не зная въ свою очередь о результатахъ

*) Noël-Valois, Le pape et le concil, t I, p. 382.

дѣйствій Гаратони, утвердилъ рѣшеніе Базельскаго собора, ранѣе, какъ было сказано выше, отвергнувшаго предварительную мысль Евгенія о возможности собора въ Константинополѣ. По возвращеніи Гаратони въ Базель произошла бурная и очень тяжелая сцена (23 апрѣля 1435 г.). Соборъ отказался утвердить договоръ съ императоромъ, подписанный Гаратони. Папа въ свою очередь отказался тогда отъ утвержденія пунктовъ Базельскаго собора и мѣстомъ будущаго собора съ греками назначилъ находившійся въ предѣлахъ папской области городъ Феррару. Пока шли переговоры съ Константинополемъ о новомъ оборотѣ дѣла, прошло почти два года. Наконецъ въ 1437 г. изъ Италіи должны были пойти корабли въ Константинополь за греческими делегатами на соборъ. Здѣсь однако примѣшалось еще новое осложненіе: Базельскій соборъ и папа Евгеній опять разошлись въ вопросѣ о мѣстѣ будущаго собора, при чемъ Базельскій соборъ самъ раздѣлился на двѣ части. Меньшинство подчинилось папѣ, большинство настаивало на прежнемъ постановленіи собора. Каждая партія послала за греками свою особую флотилію.*) Греки не знали на какіе же корабли имъ садиться. Они сѣли наконецъ на корабли, приведенные папскимъ легатомъ, и послѣ труднаго пути по бурному морю въ февралѣ 1438 г. прибыли въ Венецію, откуда сначала опять моремъ, затѣмъ сухимъ путемъ добрались до Феррары. При такихъ условіяхъ начинался Феррарско-Флорентійскій соборъ.

Съ самаго начала Собора было ясно, что на немъ не можетъ итти рѣчи о дѣйствительномъ возсоединеніи или единеніи церквей. Шла рѣчь лишь о томъ, чтобы сломить сопротивленіе нѣкоторыхъ, не склонныхъ къ уніи греческихъ епископовъ, вродѣ Ефесскаго владыки Марка

*) Haller, Concilium Basiliense. Базель 1896.

Евгеника и заключить актъ о подчиненіи греческой церкви власти римскаго папы. Греческіе делегаты были въ самомъ жалкомъ и зависимомъ положеніи. Они зависѣли прежде всего отъ своихъ властей - императора (Іоанна VIII, предпослѣдняго византійскаго императора), которому унія казалась политически совершенно необходимой, чтобы обезпечить помощь противъ турокъ, — и патріарха Іосифа дряхлаго, ослабленнаго болѣзнью (онъ умеръ во Флоренціи до окончанія собора), который повидимому разсчитывалъ цѣною подчиненія папѣ избавиться отъ подчиненія императору. Нѣсколько въ лучшемъ положеніи были тѣ изъ греческихъ епископовъ, которые явились на соборъ въ качествѣ замѣстителей (викаріевъ) восточныхъ патріарховъ, какъ напр. упомянутый Маркъ Ефесскій - викарій Антіохійскаго патріарха (также, какъ и россійскій Исидоръ), Досиѳей, епископъ Монемвасійскій — викарій патріарха Іерусалимскаго, и Антоній, митрополитъ Ираклійскій — викарій патріарха Александрійскаго.

Однако и викаріи восточныхъ патріарховъ, вмѣстѣ съ остальными греческими уполномоченными, попадали въ одинаковую зависимость отъ папы. Папа привезъ ихъ на своихъ корабляхъ и могъ отказать въ доставкѣ ихъ обратно на родину въ случаѣ ихъ неповиновенія. Папа выдавалъ деньги на содержаніе делегатовъ. Денегъ требовалось не мало, т. к. хотя собственно голосующихъ греческихъ представителей было около 40, но всего съ императорскою и патріаршею свитою пріѣхало до 700 человѣкъ. Выдача денегъ постоянно задерживалась вслѣдствіе плохого состоянія папскихъ финансовъ; иногда она задерживалась по этой причинѣ; иногда же и сознательно — для того, чтобы греческіе делегаты постоянно чувствовали свою зависимость отъ латинянъ. Бывшій на соборѣ Константинопольскій священникъ Сильвестръ Си-

ропуло въ своей исторіи собора нѣсколько разъ говоритъ о томъ, что выдача содержанія задерживалась именно передъ принятіемъ какого-нибудь нужнаго для папы рѣшенія собора и производилась только уже послѣ желательнаго для латинянъ рѣшенія. Такъ было, напримѣръ, когда отъ грековъ требовалось согласіе на распредѣленіе мѣстъ въ засѣданіи, или на ускоренное обсужденіе спорныхъ догматическихъ вопросовъ не на самомъ соборѣ, а въ комиссіи; или когда папою было предложено перенести соборъ изъ близкой къ Адріатическому морю Феррары (откуда греческіе делегаты въ случаѣ крайности легче могли бѣжать на родину) въ относительно отдаленную Флоренцію; то же самое было передъ окончательнымъ подписаніемъ соборнаго опредѣленія объ уніи. Отсюда понятны послѣдующія обвиненія въ томъ, что греческіе уполномоченные согласились на унію подъ давленіемъ угрозъ и подкупа.*) Связанные по существу и въ главномъ, греческіе уполномоченные старались отстоять себя хотя бы въ отдѣльныхъ вопросахъ и деталяхъ, удѣляя напримѣръ очень большое вниманіе подробностямъ этикета. Первый вопросъ, возникшій въ этомъ направленіи, былъ вопросъ о привѣтствіи папы. Патріархъ рѣшительно и наотрѣзъ отказался за себя и своихъ архіереевъ цѣловать папскую туфлю. Папа уступилъ, и стоя принялъ поцѣлуй патріарха въ щеку; затѣмъ папа сѣлъ, а греческіе архіереи и сановники цѣловали ему руку и щеку. Слѣдующій вопросъ былъ о распредѣленіи мѣстъ въ зданіи Феррарскаго каѳедральнаго собора, гдѣ начались засѣданія. Грекамъ назначена была одна сторона, латинянамъ другая; съ латинской стороны выше всего поставленъ

*) Vera historia unionis non verae inter Graecas et Latinos sive Concilii Florentini exactissima narratio, graece scripta per Sylvestrum Sguropulum. Изданіе Крейтона, въ Гаагѣ, 1660.

былъ папскій тронъ; ему ничего не соотвѣтствовало съ греческой стороны. Ниже расположены были другъ противъ друга троны императоровъ, восточнаго (византійскаго) и западнаго (германскаго); послѣдній тронъ пустовалъ, такъ какъ императоръ Сигизмундъ умеръ въ декабрѣ 1437 г., новаго же еще не выбрали; такимъ образомъ фактически греческій императоръ былъ выше всѣхъ латинянъ, кромѣ папы; рядомъ же съ греческимъ императорскимъ трономъ стоялъ патріаршій, который на первомъ засѣданіи однако пустовалъ, т. к. патріархъ отговорился болѣзнію, считая распредѣленіе мѣстъ для себя не вполнѣ подходящимъ. Ниже, въ строгомъ соотвѣтствіи другъ другу шли мѣста прочихъ участниковъ собора.

Главными дѣятелями собора съ латинской стороны были епископы Іоаннъ Рагузскій и Андрей Родосскій, кардиналы Юліанъ Цезарини и Фирманъ, будущій кардиналъ Іоаннъ Торквемада (не инквизиторъ). Съ греческой стороны нужно отличать соглашателей, заранѣе готовыхъ на унію; таковыми были талантливый Виссаріонъ, епископъ Никейскій — яркая звѣзда «латинствующихъ» въ Греціи и викарій Антіохійскаго патріарха Исидоръ Московскій; скрытыми ихъ противниками было большинство греческихъ делегатовъ; явно же возражали имъ главнымъ образомъ другіе викаріи восточныхъ патріарховъ, особенно Маркъ Евгеникъ, а изъ прочихъ извѣстный ученый — Георгій Гемистъ. Изъ архіереевъ остался непреклоннымъ до конца одинъ лишь Маркъ Евгеникъ. Онъ какъ бы олицетворялъ собою все, что осталось еще живого въ восточной церкви; латиняне чувствовали это. Узнавъ въ концѣ собора, что Маркъ не подписалъ соборнаго опредѣленія объ уніи, папа будто-бы воскликнулъ: «Ну такъ мы ничего не сдѣлали!» Возраженія Марка Евгеника не

были опровергнуты логическими доводами; они были въ концѣ концовъ механически отстранены вмѣшательствомъ императора, который запретилъ Марку являться на засѣданія (вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдилъ за тѣмъ, чтобы Маркъ не бѣжалъ изъ Флоренціи).

Съ самаго начала обсужденіе острыхъ догматическихъ вопросовъ было перенесено въ комиссію, вниманію которой кардиналъ Юліанъ Цезарини предложилъ слѣдующіе четыре вопроса: 1) ученіе объ исхожденіи св. Духа (только отъ Отца или также отъ Сына); 2) объ опрѣснокахъ; 3) о чистилищѣ и 4) о приматѣ папы. Занятія комиссіи были довольно безрезультатны, такъ какъ императоръ дозволилъ своимъ представителямъ касаться лишь двухъ послѣднихъ предметовъ, желая отложить особо острые вопросы на конецъ собора, чтобы не ставить вначалѣ трудно преодолимыхъ препятствій соборной дѣятельности. Вмѣстѣ съ тѣмъ, императоръ надѣялся на пріѣздъ большаго количества отцевъ Базельскаго собора и свѣтскихъ князей, надѣясь, что съ ними легче будетъ сговориться, чѣмъ съ папой.

Съ октября 1438 г. возобновились (или вѣрнѣе — начались, если не считать торжественнаго открытія засѣданій 9 апрѣля) общія засѣданія собора. Пренія скоро сосредоточились вокругъ перваго изъ намѣченныхъ Юліаномъ въ комиссіи вопросовъ — объ исхожденіи св. Духа. Греки хотѣли обсуждать этотъ вопросъ прежде всего не по существу догмата, а съ формальной стороны, то-есть: можетъ-ли быть кѣмъ-нибудь измѣняемъ Никейско-Цареградскій символъ вѣры, и, тѣмъ болѣе, могъ-ли папа своею властью вставить въ символъ filioque. Такъ какъ латиняне не могли дать удовлетворительнаго отвѣта на греческіе вопросы (здѣсь даже Виссаріонъ согласенъ былъ съ Маркомъ), то греки перестали надѣяться на возмо-

жность достигнуть единенія; пошли толки о желаніи греческихъ делегатовъ разъѣхаться по домамъ, хотя бы бѣжать тайкомъ. Понадобились чрезвычайныя убѣжденія императора и вставшаго для этого съ постели патріарха, чтобъ уговорить грековъ остаться; здѣсь папа и предложилъ предусмотрительно перенести засѣданія во Флоренцію.

Перемѣна мѣста собора была выгодна для папы еще потому, что Флоренція (не входившая въ составъ папской области) обѣщала помочь папѣ деньгами въ случаѣ, если соборъ перенесенъ будетъ въ ея предѣлы. Послѣ того, какъ греки согласились переѣхать во Флоренцію, имъ уплочены были недоимки ихъ денежнаго довольствія; папа выдалъ кромѣ того императору значительную сумму денегъ для отсылки въ Константинополь на дѣло обороны отъ турокъ. Съ конца февраля 1439 г. засѣданія собора продолжались во Флоренціи.

Нѣсколько засѣданій (до второй половины марта) занято было преніями о правильности по догматическому существу добавленія filioque къ символу вѣры. Пренія свелись къ диспуту между Іоанномъ Рагузскимъ и Маркомъ Евгеникомъ. Оба ритора ссылались главнымъ образомъ на св. Василія Великаго (его слово противъ Евномія), при чемъ Іоаннъ Рагузскій особенно настаивалъ на выраженіи св. Василія: ἔχει (τὸ πνεῦμα) τὸ εἶναι ἐκ τοῦ υἱοῦ, а Маркъ, основываясь на рядѣ греческихъ рукописей, гдѣ нѣтъ этихъ словъ, утверждалъ, что слова эти представляютъ собою позднѣйшую вставку. Маркъ доказывалъ необходимость признать одно начало для бытія св. Духа и необходимость признанія исхожденія св. Духа именно отъ Отца, а не Сына также и внѣ зависимости отъ словъ св. отцевъ; въ подтвержденіе своихъ мыслей Маркъ приводилъ и слова Евангелія о томъ, что «пріидетъ Утѣшитель,

котораго я пошлю вамъ отъ Отца, Духъ Истины, который отъ Отца исходитъ, онъ будетъ свидѣтельствовать о Мнѣ» (Іоаннъ, XV, 26) и Апостола: «Мы приняли не духа міра сего, а Духа отъ Бога, дабы знать дарованное намъ отъ Бога» (I Кор., II, 12).

17 Марта 1439 г. Іоаннъ Рагузскій пошелъ на уступки; онъ призналъ что одна Божественная сила участвуетъ въ исхожденіи св. Духа («spirant Pater et Filius spiritum una spirativa seu productiva potentia»)*) и затѣмъ, что въ основѣ своей эта Сила присуща Отцу, а отъ Него уже переходитъ къ Сыну («originaliter Patris, a quo illam et Filius habet»). Въ концѣ концовъ Іоаннъ Рагузскій пытался все-таки оправдать латинскую формулу («et hoc sensu dicimus, Patrem et Filium unum esse principum et unam causam Spiriti Sancti). Марку Ефесскому не пришлось уже отвѣчать на эту рѣчь Іоанна Рагузскаго. Распоряженіемъ Императора, Маркъ былъ устраненъ отъ слѣдующихъ засѣданій. Въ засѣданіяхъ 21 и 24 марта Іоаннъ Рагузскій повторилъ свою формулу: она не встрѣтила дальнѣйшихъ возраженій и была принята собраніемъ. Вслѣдъ за этимъ были прекращены общія засѣданія собора; переговоры латинямъ съ греками продолжались уже внѣ засѣданій, частью въ особой комиссіи; достигнуть единогласія казалось теперь уже не столь труднымъ. На всякій случай императоръ приказалъ однако городской стражѣ не выпускать изъ города ни одного грека на лошади.

Въ результатѣ обсужденія вопроса въ комиссіи греки въ концѣ апрѣля большинствомъ голосовъ согласились признать filioque въ смыслѣ пониманія, предложеннаго Іоанномъ Рагузскимъ, — одной Силы — una potentia, —

*) Эта мысль была выражена ранѣе и на Ліонскомъ соборѣ (въ 1-ой конституціи этого собора).

лежащей въ основѣ исхожденія св. Духа. Когда греки пошли на предложенный имъ компромиссъ, папа взялъ этотъ компромиссъ назадъ: отъ его имени кардиналъ Юліанъ (въ срединѣ мая) потребовалъ безоговорочнаго принятія латинской точки зрѣнія, признанія вѣчнаго исхожденія св. Духа, не только отъ Отца, но и отъ Сына. Прошло еще двѣ недѣли, пока императоръ и патріархъ склонили на эту новую уступку всѣхъ грековъ, кромѣ четырехъ (изъ которыхъ затѣмъ уломали еще двухъ — остались непреклонными лишь Маркъ Ефесскій и Софроній Анхіальскій).

8 іюня греческое постановленіе прочтено было папѣ, одобрившему постановленіе; греки получили «поцѣлуй любви» отъ латинянъ. Послѣ этого папа пожелалъ соглашенія по другимъ четыремъ пунктамъ догматическихъ разногласій (опрѣсноки, чистилище, папскій приматъ, время пресуществленія св. Даровъ). По всѣмъ пунктамъ установлена была латинская точка зрѣнія, которую греки старались однако нѣсколько затушевать не полной ясностью и опредѣленностью выраженій. Папа остался недоволенъ этимъ и потребовалъ совершенной опредѣленности всѣхъ формулировокъ, а въ частности опредѣленнаго заявленія о томъ, что папа имѣлъ право своей властью внести добавку filioque въ символъ вѣры. Эти новыя притязанія папы и смерть патріарха Іосифа (10 іюня 1439 г.) послужили причиною новой затяжки дѣла уніи. Греки видѣли, что уступивъ въ главномъ, они принуждены будутъ теперь во всемъ склониться передъ желаніями папы. Выхода имъ однако уже не было. 5 іюля греки (кромѣ Марка Евгеника) подписали соборное опредѣленіе объ уніи.*) Соотвѣтствующая папская булла

*) На подлинномъ опредѣленіи 33 греческихъ подписи (и 115 латинскихъ).

была торжественно объявлена за богослуженіемъ въ каѳедральномъ соборѣ Флоренціи 6 іюля (что и считалось заключительнымъ засѣданіемъ собора).

Феррарско-Флорентійская унія была такимъ образомъ не столько дѣломъ истинно-религіознаго подвига, сколько актомъ политическаго расчёта. Византійскій императоръ покупалъ себѣ этимъ актомъ вспомогательное войско противъ турокъ. Папа, государь стараго Рима, доставлялъ себѣ торжество надъ Римомъ новымъ Эта послѣдняя точка зрѣнія ясно сказалась въ посланіи, которое патріархъ Іосифъ, умирая, обратилъ къ своимъ духовнымъ чадамъ (наканунѣ смерти, 9 іюня) и которое, по всей вѣроятности, Іосифомъ было только написано, а сочинено не имъ. Въ этомъ посланіи «архіепископъ новаго Рима» объявлялъ своимъ чадамъ: «Все, что исповѣдуетъ и чему учитъ каѳолическая и апостольская церковь Господа нашего Іисуса Христа въ старомъ Римѣ, все и я исповѣдую и клятвенно завѣряю, что всему этому повинуюсь. Также наикрѣпчайше я признаю святого отца отцевъ, величайшаго первосвященника, папу стараго Рима намѣстникомъ Господа нашего Іисуса Христа.»*)

Іоаннъ VIII не ошибся въ политическихъ расчетахъ: помощь противъ турокъ ему была дана; но эта помощь не оказала дѣйствительной пользы. Латинскія войска потерпѣли страшное пораженіе въ кровавой битвѣ при Варнѣ (1444). Еще раньше рушились папскія надежды на унію всей восточной церкви. Въ Москвѣ сразу же отказались принять привезенную Исидоромъ изъ Флоренціи унію; самъ Исидоръ заключенъ былъ въ тюрьму (откуда ему удалось бѣжать лишь въ 1443 г. Рѣзкое сопротивленіе встрѣтила унія сразу и на сирійскомъ право-

*) Harduin. Concil. collectio. IX, 405. Курсивъ мой. Г. В.

славномъ востокѣ. Впрочемъ, формально, лишь въ 1443 г. соборъ трехъ восточныхъ патріарховъ въ Іерусалимѣ высказался опредѣленно противъ уніи — осудилъ уніатскаго Константинопольскаго патріарха Митрофана, обвинивъ его въ самовольномъ захватѣ патріаршаго престола (въ поставленіи Митрофана участвовалъ папскій легатъ). Унія въ Константинополѣ держалась съ трудомъ. Храмъ св. Софіи опустѣлъ; народъ не посѣщалъ латинствующихъ богослуженій (съ возношеніемъ папскаго имени на литургіи); священно-и даже церковнослужители отказывались участвовать въ этихъ богослуженіяхъ. Маркъ Евгеникъ и послѣдователь его Геннадій (Георгій) Схоларій энергично вели литературную полемику съ латинянами. Большинство народа озлоблено было противъ латинянъ. Религіозная рознь дѣлала грековъ безучастными къ политической своей судьбѣ. Адмиралъ Лука Нотара выражалъ не только личное свое мнѣніе, когда говорилъ, что предпочитаетъ турецкую чалму латинской тіарѣ. Въ Константинополѣ крѣпло настроеніе, что лучше власть турокъ, чѣмъ латинянъ.

Весною 1451 г. уніатскій патріархъ Григорій изгнанъ былъ духовенствомъ изъ Константинополя и принужденъ бѣжать въ Римъ. Вслѣдъ затѣмъ императоръ (это былъ послѣдній византійскій императоръ Константинъ XI) отправилъ въ Римъ особаго посла съ цѣлью оправдаться передъ папою, а вмѣстѣ — просить его по возможности менѣе рѣзко проводить унію. Папа (Николай V) отвѣчалъ довольно суровымъ посланіемъ. Въ слѣдующемъ году въ Константинополь явился, въ качествѣ папскаго легата и уже кардиналомъ, Исидоръ для возобновленія уніи. 12 декабря 1452 Исидоръ совмѣстно съ частью уніатскаго греческаго духовенства отслужилъ обѣдню въ св. Софіи въ присутствіи офиціальныхъ лицъ. Съ этого дня до

послѣднихъ дней Византіи храмъ св. Софіи былъ пустъ отъ молящихся. Послѣдній часъ Византіи приближался.

6 апрѣля 1453 г. началась осада Константинополя войсками Магомета II. Константинъ XI могъ собрать противъ турокъ лишь ничтожныя силы, — не считая отряда генуэзцевъ, всего какихъ-нибудь 5000 человѣкъ. Такъ мало было въ Константинополѣ готовности защищать уніатскую имперію. Помимо самого императора защитою города распоряжались генуэзецъ Джустиніани и кардиналъ Исидоръ.

Въ ночь передъ приступомъ (о приближеніи котораго греки догадались по движенію въ турецкомъ лагерѣ) совершена была торжественная служба въ св. Софіи. Храмъ вновь переполнился молящимися. Греки и латиняне, генуэзцы и венеціанцы, придворные и начальники войска, самъ императоръ и простые солдаты вознесли общія молитвы къ небу, причастились и приготовились къ смерти. Это былъ мигъ великаго религіознаго порыва — быть можетъ, единственный подлинный моментъ «единенія церквей». 29 мая Константинополь взятъ былъ приступомъ. Императоръ Константинъ погибъ въ бою. Джустиніани и Исидоръ спаслись. Несмѣтныя толпы жителей города наполнили опять собою храмъ св. Софіи. Народъ ожидалъ спасенія отъ руки Ангела Господня. Спасеніе земное однако не пришло; уніатская имперія перестала существовать; храмъ св. Софіи былъ разграбленъ, оскверненъ и затѣмъ обращенъ въ мечеть — Айя-Софію. Турецкое завоеваніе покончило съ уніей. На четвертый день взятія Константинополя, султанъ Магометъ II изъявилъ согласіе на то, чтобы ученикъ Марка Евгеника, Геннадій *) сдѣлался патріархомъ Константинополя. Земное могущество новаго Рима повержено было во прахъ, но православіе все таки восторжествовало въ немъ надъ латинствомъ.

---

*) Самъ Маркъ умеръ, повидимому, еще въ 1443 г.

2

Унія въ XVI—XVIII вѣкахъ

Новый Римъ былъ вторымъ Римомъ; послѣ паденія его возникъ третій Римъ — въ Москвѣ. Четвертому — добавляли на Москвѣ въ XVI в. — уже не бывать.

Папа стараго Рима не замедлилъ начать борьбу и съ третьимъ Римомъ. Борьба велась черезъ посредство Польши. Польша рано сдѣлалась главнымъ вооруженнымъ лагеремъ латинства для всей восточной Европы. Изъ этого лагеря предпринимались дальнѣйшія наступленія на востокъ и юго-востокъ, — шла отчаянная пропаганда латинства, высылались миссіонеры, а подкрѣпляли ихъ вооруженныя силы польскаго государства. Два момента имѣютъ особенное значеніе въ великой борьбѣ. Первый — это конецъ XIV вѣка. Здѣсь рѣшающее событіе — соединеніе Польши и Литвы, сперва въ видѣ личной уніи — благодаря переходу въ латинство литовскаго князя Ягайлы и женитьбы его на польской королевнѣ Ядвигѣ (1386). Вмѣстѣ съ рукой Ядвиги, Ягайла получилъ и польскій тронъ (лишь сердце Ядвиги осталось свободно). Благодаря этому брачному союзу, русскія области, входившія въ составъ Литвы (т. е. вся югозападная Россія) оказались подъ государственнымъ и религіознымъ вліяніемъ Польши. Польша получила большія выгоды отъ своего союза съ Литвой. Въ 1410 г. въ знаменитой битвѣ у Танненберга литовско-русскія войска помогли полякамъ одержать рѣшительную побѣду надъ нѣмецкими крестоносцами. Связь Польши и Литвы становилась съ тѣхъ поръ все крѣпче (несмотря на попытки литовско-русскихъ князей

высвободиться изъ подъ польскаго вліянія). Культурному вліянію поляковъ поддалось особенно высшее сословіе: литовско-русскіе княжата и боярство. Латинство было необходимымъ условіемъ для занятія высшихъ должностей, присутствія въ сенатѣ; лишь принявшіе латинство допускались какъ равные въ высшее польское общество, въ правительственную среду; соблазнъ власти и цивилизаціи оказался губителенъ для западнорусской знати. Въ срединѣ XVI в. натискъ латинства ослабѣлъ, отчасти благодаря большимъ успѣхамъ протестантизма въ Литвѣ; многіе литовскіе магнаты сдѣлались протестантами; черезъ красавицу Варвару Гаштальдъ (урожденную Радзивилъ) вліяніе протестантизма дошло и до литовскаго князя Сигизмунда-Августа. Въ то же время, однако, окончательно окрѣпло политическое единство Польши и Литвы. Въ 1569 г. заключена была Люблинская унія. Польша и Литва съ этихъ поръ имѣли общіе сеймы, поляки получили право занимать высшія должности въ литовскомъ княжествѣ (фактически эти должности постепенно и перешли къ полякамъ); часть западно-русскихъ областей (Подлѣсье, Волынь, Кіевъ) были прямо инкорпорированы въ составъ Польскаго государства. Въ послѣдней четверти XVI вѣка произошла новая вспышка латинства — въ результатѣ пропаганды іезуитовъ, появившихся въ Польшѣ еще въ 1565 г. Благодаря осуществленному государственному объединенію Польши и Литвы, латинство имѣло теперь передъ собою гораздо болѣе благопріятныя условія, чѣмъ прежде, для проникновенія въ русскія земли. Іезуитамъ въ Литвѣ усиленно покровительствовалъ изъ политическихъ видовъ энергичный и талантливый польскій король Стефанъ Баторій — извѣстный противникъ Ивана Грознаго. Іезуиты начали свою дѣятельность борьбою съ протестантизмомъ, но очень

скоро обратились и противъ православія. Въ 1577 г. одинъ изъ главныхъ іезуитскихъ дѣятелей въ Литвѣ этой эпохи, Петръ Скарга, издалъ (по-польски) книгу: «О единствѣ церкви Божіей и о греческомъ отъ сего единства отступленіи.» (Книга эта была издана вторично съ дополненіями въ 1590 г.) Скарга выставлялъ три главныхъ причины безпорядка въ русской церкви: 1) браки священниковъ, 2) славянскій языкъ въ богослуженіи и 3) униженіе духовнаго сословія, благодаря вмѣшательству свѣтскихъ людей въ дѣла церкви. По поводу второй изъ этихъ причинъ, авторъ разсуждалъ такъ: «Греки обманули русскихъ тѣмъ, что не дали имъ своего языка, но оставили языкъ славянскій, чтобы русскій народъ никогда не дошелъ до настоящаго разумѣнія и науки, ибо только посредствомъ латинскаго и греческаго языковъ можно быть вполнѣ знающимъ въ наукѣ и вѣрѣ. На свѣтѣ еще не было и не будетъ ни одной академіи или коллегіума, гдѣ бы могли на иномъ языкѣ преподаваться и разумѣться богословіе, философія и другія науки. Никто съ помощью славянскаго языка ученымъ быть не можетъ. Несмотря на это разсужденіе, Скарга въ церковномъ восточномъ обрядѣ не видѣлъ препятствія для уніи. По его мнѣнію, для уніи необходимы только три условія: 1) Чтобъ митрополитъ Кіевскій принималъ благословеніе не отъ патріарха (Константинопольскаго), а отъ папы. 2) Чтобъ русскіе приняли цѣликомъ латинскій символъ вѣры (т. е. filioque) и 3) Чтобы русскіе признали верховную власть въ церкви римскаго папы. Въ качествѣ одного изъ главныхъ историческихъ оправданій уніи Скарга указывалъ на Флорентійскій соборъ.

Разсужденіе Скарги (за исключеніемъ конечно вопроса о языкѣ богослуженія) было построено чрезвычайно искусно; съ большой ловкостью Скарга нащупалъ слабыя

мѣста въ устройствѣ западно-русской церкви и билъ по этимъ мѣстамъ. Скарга зналъ, чѣмъ соблазнить западно-русскихъ іерарховъ. Эти послѣдніе чувствовали себя въ тягостной зависимости отъ православныхъ міряпъ; къ этому неизбѣжно вели обстаятельства жизни въ русской Литвѣ . Государственная власть была латинская, враждебная православной церкви; король утверждалъ епископами не лучшихъ православныхъ людей, а худшихъ, по степени не преданности ихъ православію, а готовности покорно служить польской коронѣ. Епископы находились въ зависимости отъ Константинопольскихъ патріарховъ; власть патріарха не была достаточно сильна, чтобы оградить и поддержать западно-русскихъ архіереевъ, но вполнѣ достаточна для того, чтобы отрѣшать отъ епископства людей, которыми патріархъ былъ недоволенъ; не получая выгодъ и защиты отъ патріаршей власти, западно-русскіе архіереи видѣли отъ нея однѣ неудобства. Единственно, кто имѣлъ возможность стать на защиту православной церкви, были міряне. Изъ нихъ, конечно, исключительную роль призванъ былъ играть богатый вельможа, владѣлецъ цѣлаго значительнаго государства, князь Острожскій. Острожскій жертвовалъ большія деньги на церковь, создалъ типографіи для церковныхъ книгъ; вокругъ него основалось цѣлое научное общество.

Острожскіе были однако исключеніемъ среди совращенной въ латинство западно-русской знати. Низшее сословіе, хлопы, не могли, по отсутствію всякихъ къ тому средствъ, быть сильною опорою церкви. Оставались города, въ которыхъ изъ купцовъ и мѣщанъ стали образовываться особыя православныя братства для поддержанія и устройства церкви. Къ этимъ братствамъ льнуло обычно и бѣлое духовенство. Въ концѣ XVI вѣка нѣкоторыя изъ братствъ получили освященіе высшей церковной власти

отъ восточныхъ патріарховъ, попадавшихъ въ Литву по дорогѣ въ Москву или обратно. Въ 1586 г. Антіохійскій патріархъ Іоакимъ благословилъ Львовское братство у храма Успенія Богородицы; черезъ три года Константинопольскій патріархъ Іеремія благословилъ Виленское братство у церкви св. Троицы. Тогда же изъ Вильны патріархъ издалъ окружную грамоту архіереямъ, повелѣвая низвергнуть изъ сана священниковъ двоеженцевъ и троеженцевъ, обратить вниманіе на нравственное состояніе духовенства. Сразу по учрежденіи братствъ начались раздоры между архіереями и братствами. Архіереи не желали покориться братствамъ; но опоры они себѣ найти нигдѣ не могли; патріархъ становился обыкновенно на сторону братствъ въ этихъ спорахъ, т. к. видѣлъ въ братствахъ главную опору церкви. По жалобамъ братствъ патріархъ могъ и смѣстить архіереевъ и по указанію братствъ назначить новаго, такъ было во время пріѣзда упомянутаго патріарха Іереміи; митрополитъ Онисифоръ (носившій не подходившую къ своему сану фамилію Дѣвочка) долженъ былъ оставить каѳедру; на его мѣсто поставленъ былъ Михаилъ Рагоза, человѣкъ нравственный и богомольный, но слабый и нерѣшительный. Видя его слабости, патріархъ всю дѣйствительную власть въ митрополіи передалъ экзарху, каковымъ назначенъ былъ человѣкъ способный и сильный, но вовсе не нравственный и не религіозный, а именно Луцкій владыка Кириллъ (Терлецкій). Кириллъ и явился зачинщикомъ всей бѣды западнорусской церкви. Кириллъ поссорился съ княземъ Острожскимъ изъ за того, что одинъ изъ Острожскихъ замковыхъ урядниковъ (чиновниковъ) обидѣлъ его, а князь покрылъ обидчика. Эта частная ссора, по обстоятельствамъ лицъ и времени и была рѣшающимъ, хотя и чисто внѣшнимъ поводомъ западнорусской уніи. Въ іюнѣ 1591 г. западнорусскіе пра-

вославные владыки собрались какъ и въ предыдущемъ году въ Берестьѣ (Брестѣ; ежегодные соборы въ Брестѣ положено было устраивать за годъ передъ тѣмъ); владыки жаловались на своевольства братствъ; опредѣлили подать жалобу королю о незаконномъ вмѣшательствѣ свѣтскихъ лицъ въ церковныя дѣла («овечекъ» въ дѣла пастырскія). Не довольствуясь этимъ и желая скорѣе достигнуть цѣли, нѣсколько владыкъ подали тайно королю другое заявленіе — о томъ, что они готовы признать власть папы (это заявленіе подписали Кириллъ Луцкій, Гедеонъ Львовскій, состоявшій въ отчаянной ссорѣ съ Львовскимъ братствомъ и еще два епископа). Король отвѣтилъ на обѣ бумаги лишь въ 1592 г. Въ январѣ этого года издано было королевское запрещеніе свѣтскимъ лицамъ мѣшаться въ духовныя дѣла; въ мартѣ — привилей, обѣщавшій льготы епископамъ, которые примутъ унію; о фактически начавшихся переговорахъ по поводу уніи въ православныхъ кругахъ еще ничего не было извѣстно.

Въ началѣ слѣдующаго 1593 г. сторонники уніи получили сильное подкрѣпленіе. На освободившуюся за смертью предыдущаго владыки Владимірскую на Волыни каѳедру былъ поставленъ епископомъ каштелянъ берестейскій Адамъ Потѣй (принявшій въ монашествѣ имя Ипатія), человѣкъ крупнаго ума и сильной воли, воздержный, постникъ, но мало свѣдующій въ догматахъ вѣры и слабо привязанный къ православію, къ тому же всецѣло проникнутый свѣтскими интересами. Кириллу Терлецкому удалось скоро убѣдить Ипатія Потѣя въ необходимости уніи. Кириллъ доказывалъ Ипатію, что у православнаго епископа въ Западной Руси нѣтъ прочной опоры. Если Ипатій пользуется благорасположеніемъ кн. Острожскаго, — то оно легко можетъ измѣниться, какъ и онъ, Кириллъ, на себѣ это испыталъ. Патріархъ установилъ братства,

по пустымъ доносамъ безчеститъ и санъ отнимаетъ. «Самъ посуди, какая неволя! А когда поддадимся подъ римскаго папу, то не только будемъ сидѣть на епископіяхъ нашихъ до самой смерти, но и въ лавицѣ сенаторской засядемъ вмѣстѣ съ Римскими епископами, и легче отыщемъ имѣнія, отъ церквей отобранныя.» Ипатій сдался на уговариванья Кирилла, и сдѣлался ревностнымъ сторонникомъ уніи. Оба они начали хлопотать объ уніи, ведя переговоры съ православными епископами, королемъ и латинянами въ страшной тайнѣ отъ православныхъ мірянъ, а частью и другъ отъ друга. Къ концу 1594 года изготовленъ былъ наконецъ актъ о желательности уніи, подписанный Кирилломъ и Ипатіемъ; въ духѣ этого акта составленъ былъ наказъ представителю православныхъ епископовъ для переговоровъ съ королемъ объ уніи. Одинъ изъ артикуловъ наказа отмѣнялъ братства. Наказъ подписали пять епископовъ. Митрополитъ Михаилъ Рагоза прислалъ особое заявленіе о томъ, что онъ желаетъ признать власть папы. О дѣйствіяхъ епископовъ міряне узнали не сразу. Зато, когда узнали — пришли въ негодованіе. 24 іюля 1595 г. князь Острожскій издалъ окружное посланіе всѣмъ православнымъ христіанамъ, сообщая, что «злохитрыми кознями вселукаваго дьявола самые главные истинной вѣры нашей начальники, славою свѣта сего прельстившись и тьмою сластолюбія помрачившись, мнимые пастыри наши митрополитъ съ епископами въ волковъ претворились.» Посланіе кн. Острожскаго произвело, какъ и слѣдовало ожидать, громадное впечатлѣніе; православные заволновались и стали требовать созванія собора изъ православныхъ владыкъ, духовенства и мірянъ. Епископъ Гедеонъ Львовскій официально заявилъ, что Кириллъ Терлецкій обманулъ его, заставилъ подписать чистый бланкъ, на которомъ послѣ помѣстилъ заявленіе объ уніи.

Митрополитъ Михаилъ испугался и 1 сентября обратился съ посланіемъ къ духовенству и народу, заявляя, что онъ не хочетъ отступаться отъ православной вѣры и благословенія патріаршаго. Но было уже поздно. Дѣятели уніи торопились завершить свое дѣло. 24 сентября король Сигизмундъ объявилъ всенародно о состоявшемся соединеніи церквей. Терлецкій и Потѣй выѣхали въ Римъ, куда и пріѣхали въ ноябрѣ. Лишь 23 декабря они получили аудіенцію у папы (Климента VIII) при большомъ стеченіи латинскаго духовенства. По русски и по латыни прочтена была грамота западнорусскихъ владыкъ о признаніи папской власти. Слѣдующій, 1596 годъ начался бурными протестами православныхъ противъ уніи на сеймѣ въ Варшавѣ. Кн. Острожскій и послы православныхъ шляхетскихъ сеймиковъ заявили, что не признаютъ Терлецкаго и Потѣя своими пастырями. Однако, 21 мая издана была грамота короля, подтверждавшая за Терлецкимъ Луцкую епископскую каѳедру. 29 мая изданъ былъ манифестъ короля о соединеніи церквей и назначенъ церковный соборъ въ Брестѣ для выслушанія отчета о поѣздкѣ Терлецкаго и Потѣя въ Римъ. Присутствовать на соборѣ разрѣшено было латинянамъ и православнымъ (которые считались уже въ уніи съ латинствомъ), но не протестантамъ.

Соборъ долженъ былъ состояться 6 октября. Въ первыхъ числахъ октября начали съѣзжаться церковные дѣятели. Прибылъ изъ Константинополя въ качествѣ замѣстителя патріарха протосинкелъ Никифоръ, пробравшійся черезъ границу Литовскую съ великимъ рискомъ, такъ какъ король еще лѣтомъ 1595 г. запретилъ являться въ Литву посланцамъ патріарха. Прибылъ митрополитъ Михаилъ Рагоза съ семью русскими епископами, множество архимандритовъ, игуменовъ и священниковъ. Изъ право-

славныхъ мірянъ, пріѣхалъ кн. К. Острожскій съ сыномъ, представители братствъ и т. д. Отъ латинянъ прибыло три бискупа и трое свѣтскихъ вельможъ, посланныхъ королемъ; явился и знаменитый іезуитъ Петръ Скарга. Общаго собора однако не было; сразу разбились на два стана; церковь св. Николая (обычное мѣсто годичныхъ берестейскихъ соборовъ) заняли официіальные господа положенія — уніатскіе епископы; кромѣ Терлецкаго и Потѣя ихъ было всего три человѣка; но къ себѣ они сразу забрали и слабохарактернаго митрополита Михаила Рагозу; разумѣется, съ ними же были и католики. Православные собрались въ частномъ домѣ, разбившись на двѣ секціи, духовные своимъ коломъ, имѣя посреди себя Евангеліе, міряне — своимъ. Такъ составилось два собора — офиціальный и дѣйствительный. На этомъ второмъ — главнымъ риторомъ явился Львовскій владыка Гедеонъ; онъ доказывалъ, что митрополитъ и прочіе епископы поступили неправильно, отрекшись отъ повиновенія патріарху и призывалъ всѣхъ присутствующихъ умереть за православную вѣру. Потомъ послали за митрополитомъ, чтобы выслушать его доводы; митрополитъ объявилъ, что посовѣтуется съ латинскими бискупами и потомъ придетъ; его ждали до вечера, однако не дождались; на другой день повторилось то же. На третій день получился отвѣтъ: «Что сдѣлано, то сдѣлано; хорошо ли, дурно ли мы сдѣлали, подчинившись римской церкви — передѣлать ужъ этого нельзя.» На четвертый день, 9 октября (по старому стилю), разрывъ закрѣпленъ былъ офиціально: митрополитъ съ епископами — уніатами подписали декретъ о лишеніи сана и проклятіи епископовъ и сообщниковъ ихъ, отвергшихъ унію; съ своей стороны православный соборъ издалъ опредѣленіе о томъ, что митрополитъ и епископы-уніаты лишаются архіерейскаго сана за то, что безъ вѣдома своего старшаго

(т. е. патріарха Константинопольскаго) задумали соединеніе церквей, которое могло бы быть рѣшено только вселенскимъ соборомъ, а не пятью - шестью епископами.

Берестейскій соборъ имѣлъ громадныя послѣдствія для положенія православной церкви въ западно-русскихъ областяхъ, какъ правильно говоритъ Соловьевъ въ своей «исторіи Россіи», то, что совершилось, — не унія, а «раздѣленіе Западно-Русской церкви — на уніатскую и православную. Польская власть, конечно, признала законнымъ не православный соборъ, а совѣщаніе уніатскихъ епископовъ. Король издалъ грамоту о томъ, что соборъ призналъ унію; за неповиновеніе уніи назначены были кары; православное исповѣданіе сдѣлалось преступленіемъ. Патріаршаго посла Никифора схватили по обвиненію въ шпіонствѣ и, хотя обвиненіе явно было подтасовано (основано на перехваченныхъ греческихъ письмахъ, писанныхъ не Никифоромъ), и за Никифора заступился кн. Острожскій — Никифора не выпустили. Вскорѣ онъ умеръ въ заточеніи, говорятъ, заморенный голодомъ. Начались гоненія на православіе. Одновременно съ этимъ епископы — уніаты получали награды.

Обѣ стороны чувствовали необходимость подкрѣпить свою позицію литературными доказательствами. Петръ Скарга написалъ «Оборону Берестейскаго собора» (издавъ это сочиненіе анонимно) въ возраженіе православнымъ, которые высказали мысль о томъ, что лишь вселенскій соборъ могъ бы рѣшить унію, Скарга доказывалъ, что такой соборъ былъ Флорентійскій; дѣянія Флорентійскаго собора подробно разсмотрѣны были Скаргою; предсмертное завѣщаніе патріарха Іосифа 1439 г. *) приведено полностію.

---

*) См. о немъ выше стр. 103.

Въ отвѣтъ на сочиненіе Скарги православные составили (въ 1597—99 гг) «Апокрисисъ Христофора Филалета.*)

Литературные доводы однако были безсильны защитить отъ прямыхъ гоненій и утѣсненій, которыя широкою волною грозили затопить православную западно-русскую церковь. Уніатамъ передавались епископскія каѳедры, монастыри, школы, церковныя зданія; латиняне и уніаты врывались въ православные храмы во время богослуженій, мучили и били священниковъ и прихожанъ. Была опасность пресѣченія священства; послѣ 1610 г. въ Зап. Руси не осталось ни одного православнаго архіерея. Православіе спасено было отчасти народнымъ казацкимъ движеніемъ. Въ первой четверти XVII в. видную роль по возсозданію православной церкви сыгралъ гетманъ Конашевичъ Сагайдачный. Въ 1620 г. высшую іерархію въ Западной Россіи возстановилъ проѣзжавшій іерусалимскій патріархъ Ѳеофанъ, рукоположившій шесть епископовъ. Лишь въ 1632 г. православные добились у новаго короля (Владислава) законнаго признанія этой іерархіи: митрополіи въ Кіевѣ (наряду съ уніатской) и четырехъ епископій. Однако, и послѣ этого, существованіе православной церкви было крайне шаткимъ; каждая неудача казацкаго движенія вызывала новыя гоненія на православіе; православныя церкви отдавались тогда въ аренду евреямъ; съ цѣлью остановить приростъ православнаго населенія одно время былъ установленъ даже особый налогъ на православные браки и особый поголовный сборъ на родившихся младенцевъ мужского пола.

Возстаніе Богдана Хмельницкаго вырвало изъ подъ власти Польши часть юго-западной Россіи; но большая

---

*) «Христофоръ Филалетъ» значитъ носитель Христа и «любитель правды». Латинское возраженіе (Antirresis, 1600 г.) назвало автора «Апокрисиса» — «Діаволофоръ Филопсевдисъ», т. е. «носитель дьявола» и «любитель лжи».

часть западно-русскихъ областей оставалась подъ Польшей до раздѣловъ конца XVIII вѣка. За это время православные жили почти подъ непрерывными гоненіями. Въ то-же время наблюдалось любопытное явленіе въ самой уніатской церкви: она постепенно все больше сближалась съ латинской. Дѣло началось въ 1596 г. только съ признанія папской власти и латинскихъ «артикуловъ вѣры»; восточный обрядъ оставленъ былъ въ силѣ. Однако обрядъ этотъ постепенно подвергался порчѣ, приближаясь къ латинству; измѣненія происходили сначала только бытовымъ образомъ; но въ 1720 г. Замойскій соборъ уніатской церкви узаконилъ ихъ: постановлено было внести въ символъ вѣры прибавку «и отъ Сына», установить новые латинскіе праздники (напр. Божьяго тѣла), латинское одѣяніе и передѣлать уніатскія богослужебныя книги примѣнительно къ католической практикѣ. Папа утвердилъ (хотя не безъ колебаній) эти постановленія, и латинизированіе уніатской церкви пошло быстрымъ темпомъ. Лишь послѣ присоединенія западнорусскихъ областей къ Россіи (въ концѣ XVIII в.) въ уніатской церкви появилось теченіе — возврата къ восточному обряду (вызванное отчасти вскорѣ же обозначившимся массовымъ возвращеніемъ уніатовъ къ православію). Закончилось это, какъ извѣстно, общимъ возсоединеніемъ уніатовъ съ православной церковью (1839).*)

Послѣ того, какъ теперь нѣкоторыя русскія области вновь отошли къ Польшѣ, слѣдуетъ ожидать въ нихъ новаго натиска латинства на православную церковь. И дѣйствительно, какъ слышно, православіе подвергается

---

*) Холмскіе уніаты возсоединены были позже, въ 1875 г. Галлиційскіе, перешедшіе отъ Польши къ Австріи (а нынѣ опять возвращенные Польшѣ) такъ и остались уніатами.

опять прежнимъ гоненіямъ, возрождается въ новомъ видѣ даже и унія. . .

* *
*

Если Флорентійская унія послужила идейною основою для западнорусской уніи, то въ свою очередь эта послѣдняя явилась образцомъ для дальнѣйшихъ уніатскихъ построеній — въ сосѣднихъ Угорской Руси Трансильваніи и Банатѣ. Всюду въ этихъ земляхъ повторялась западнорусская исторія: быстрая потеря высшими классами своего національнаго и религіознаго облика и соблазнъ высшей духовной іерархіи правами и преимуществами Римской церкви. Въ срединѣ XVII в. (1652) принялъ унію Мукачевскій епископъ Пароеній (въ Угорской Руси); одновременно съ уніатствомъ быстро пошла здѣсь и мадьяризація населенія. Въ самомъ концѣ XVII в. унія захватила румынское и отчасти сербское населеніе Австро-Венгерской монархіи; интересно, что унія здѣсь шла вмѣстѣ съ успѣхами австрійскаго оружія противъ турокъ. По мѣрѣ освобожденія христіанскихъ земель отъ невѣрныхъ, освобожденнымъ (которые въ общемъ до этого пользовались относительной вѣроисповѣдной свободой) навязывалось латинство въ первой его стадіи — уніи. Въ 1688 г. Австріей покорена была Трансильванія; черезъ десять лѣтъ Трансильванскій (румынскій) митрополитъ Ѳеофилъ, соблазнившійся обѣщаніями равноправнаго положенія съ латинскимъ духовенствомъ, призналъ главенство папы и римскіе догматы вѣры. Ѳеофилъ умеръ не успѣвъ закончить начатаго дѣла. Унію окончательно принялъ съ частью духовенства и народа преемникъ Ѳеофила - Аѳанасій (въ 1700 г.). Въ восьмидесятыхъ годахъ XVII в. австрійцы отняли у турокъ всю Венгрію, Славонію, Срѣмъ, и немного

позже-Банатъ. Уніатская пропаганда среди сербовъ, населяющихъ эти земли, началась сейчасъ же вслѣдъ за покореніемъ этихъ земель австрійцами. Дѣло уніи среди сербовъ ослаблено однако было переселеніемъ 40 тысячъ православныхъ сербовъ изъ-за Савы и Дуная, ушедшихъ отъ турокъ во главѣ со своимъ патріархомъ Арсеніемъ Черноевичемъ послѣ возвращенія изъ за Дуная австрійскихъ войскъ, когда военное счастье въ войнѣ съ турками обратилось противъ австрійцевъ. Число уніатовъ среди сербовъ, подданныхъ Австро-Венгріи, осталось поэтому весьма небольшимъ Уже въ XIX в. была попытка привить унію къ далматинскимъ сербамъ (послѣ присоединенія къ Австріи Венеціанской Далмаціи). Въ 1819 г. была открыта въ Шебеникѣ якобы православная духовная семинарія, имѣвшая однако скрытыя уніатскія цѣли; учителями для нея выписаны были уніаты. Когда дѣло это выяснилось, въ Шебеникѣ произошелъ настоящій народный бунтъ, и, склонившійся къ уніи, (ранѣе православный) епископъ Венедиктъ Кралевичъ долженъ былъ спасаться бѣгствомъ.

* *

*

Попытки уніи дѣлались въ разное время и разныхъ мѣстахъ, на пространствѣ болѣе, чѣмъ шести вѣковъ и на территоріи всей восточной православной Европы. Вездѣ и всегда наблюдались общія черты уніи: стремленіе латинянъ использовать затруднительное положеніе православныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ боязнь — вызвать взрывъ противодѣйствія слишкомъ явнымъ и открытымъ обнаруженіемъ своего латинскаго лица; отсюда — унія, какъ промежуточная форма по дорогѣ къ полному латинству: оставленіе на первое время восточнаго обряда уніатамъ.

и послѣдующее отнятіе первоначально оставленныхъ «льготъ». Нигдѣ унія не была дѣйствительнымъ «соединеніемъ» церквей; она почти всюду была или вынужденной и неискренней, или простою подготовительной ступенью для перехода въ латинство.

Георгій Вернадскій.

Прага - Чешская
Августъ 1922.

СОБЛАЗНЫ ЕДИНЕНІЯ

Существованіе въ мірѣ нѣсколькихъ христіанскихъ церквей, изъ которыхъ каждая называетъ себя единственной истинной Христовой Церковью и не признаетъ за остальными церквами правъ на это названіе, является величайшимъ соблазномъ для всякаго вѣрующаго христіанина. Соблазнъ еще увеличивается тѣмъ, что князь міра сего, враждебный христіанству соціализмъ въ своемъ стремленіи создать безбожное государство и отвратить людей отъ религіи, старается использовать въ своихъ интересахъ раздѣленіе церквей. Всюду, гдѣ это только возможно, антихристіанскія, соціалистическія или полусоціалистическія правительства въ своей борьбѣ съ господствующей въ данной странѣ церковью стараются опереться на другія христіанскія церкви, натравливая одну церковь на другую, согласно принципу «раздѣляй и властвуй». Естественно поэтому, что у многихъ вѣрующихъ христіанъ появляется сочувствіе идеѣ соединенія церквей. Эта идея на первый взглядъ чрезвычайно набожна и проникнута истинно-христіанскимъ духомъ любви и примиренія, чтó придаетъ ей особую моральную силу и ставитъ ея приверженцевъ въ выгодное положеніе по сравненію съ сторонниками раздѣленія, религіознаго обособленія, на которыхъ какъ будто падаетъ одіумъ

узости, косности, религіозной исключительности, фанатическаго мракобѣсія. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи картина мѣняется. Стоитъ только ближе, конкретнѣе вдуматься въ идею соединенія церквей, чтобы понять, что ея набожность сомнительна, а ея съ виду истинно-христіанскій духъ на самомъ дѣлѣ сплошь и рядомъ только кажется таковымъ.

Если о соединеніи церквей ратуетъ человѣкъ абсолютно «внѣшній», невѣрующій, то совершенно ясно, что ничего христіанскаго, ничего религіозно-цѣннаго въ его идеи нѣтъ. Такому человѣку соединеніе церквей нужно по соображеніямъ совершенно постороннимъ христіанству, по соображеніямъ политической или иной, во всякомъ случаѣ земной, человѣческой, преходящей цѣлесообразности. Становясь на точку зрѣнія такого человѣка, можно согласиться съ нимъ въ томъ, что для цѣлей реальной политики соединеніе церквей иногда было бы чрезвычайно желательно. Человѣку невѣрующему, но являющемуся убѣжденнымъ противникомъ соціализма или коммунизма, хотѣлось бы найти въ лицѣ христіанства надежнаго союзника въ борьбѣ съ общимъ врагомъ, и тотъ фактъ, что христіанство физически ослаблено внутреннимъ раздѣленіемъ на отдѣльныя, обособленныя другъ отъ друга церкви и вытекающей изъ этого раздѣленія неизбѣжностью междуцерковной борьбы, этому реальному политику представляется чрезвычайно досаднымъ. Естественно, что онъ, не вникая въ совершенно чуждый и неинтересный для него вопросъ о сущности и причинахъ непримиримой борьбы между церквами, считаетъ очень желательнымъ прекращеніе этой внутренней борьбы и скорѣйшее объединеніе церквей. Для него, стоящаго внѣ всякой церкви, внѣ христіанства, а м. б. и религіи вообще, соединеніе церквей столь же желательно, какъ и пресловутое объединеніе

всѣхъ «государственно-мыслящихъ элементовъ общества», всѣхъ буржуазныхъ партій раздѣленныхъ внутренними раздорами и мелкой борьбой интересовъ и партійныхъ программъ въ такое время, когда всѣмъ слѣдовало бы, позабывъ частныя противорѣчія, объединиться для образованія «единаго» «антисоціалистическаго» или «антибольшевистскаго» фронта противъ общаго врага. Совершенно также можетъ стремиться къ соединенію церквей и невѣрующій, стоящій внѣ какой либо церкви, убѣжденный антисемитъ, которому объединеніе всѣхъ христіанъ должно представиться мощнымъ орудіемъ для борьбы съ всемірнымъ еврейскимъ засильемъ. Наконецъ, и многіе націоналисты, изъ среды такихъ народовъ, которые внутренне раздѣлены вѣроисповѣдными различіями, могутъ стремиться къ соединенію церквей во имя укрѣпленія національнаго единства родного народа и придачи этому народу большей способности національнаго сопротивленія, большей силы въ борьбѣ за національные идеалы. Неподлежитъ никакому сомнѣнію, что съ точки зрѣнія такихъ реальныхъ политиковъ, съ точки зрѣнія житейской цѣлесообразности, идея соединенія церквей вполнѣ правомочна. Но неподлежитъ сомнѣнію и то, что вѣрующій христіанинъ въ данномъ вопросѣ на такую точку зрѣнія встать не можетъ. Для вѣрующаго христіанина Церковь не есть только одинъ изъ факторовъ общественной или политической жизни. Церковь для него прежде всего нѣчто вѣчное, непреходящее, и судьбу ея онъ не можетъ ставить въ зависимость отъ временныхъ, преходящихъ интересовъ внѣшней политической, соціальной или національной борьбы. Ходъ и результаты этой борьбы для Церкви, конечно, не безразличны, но соотношенія между интересами Церкви и интересами названной борьбы вѣрующему христіанину, представляются въ совершенно обратномъ видѣ, чѣмъ невѣрую-

шему, внѣцерковному реальному политику. Церковь не можетъ не привѣтствовать, не благословлять установленія такого строя внѣшней общественной жизни, при которомъ она могла бы успѣшно и безпрепятственно выполнять свою задачу спасенія душъ, не можетъ не радоваться отходу и отвращенію умовъ широкихъ массъ отъ безбожныхъ и антирелигіозныхъ ученій и вождей. Но она не можетъ ради пріобрѣтенія временнаго житейскаго благополучія отказаться отъ своихъ догматовъ, отъ существенныхъ особенностей своей организаціи, которые для нея являются не просто освященными традиціей историческими пережитками, а Богомъ установленными основаніями церковнаго зданія. Отказъ отъ тѣхъ догматовъ и устоновленій, которые данная Церковь считаетъ существенными, означало бы гибель Церкви, прекращенія ея истинности, а это разумѣется, не могло бы компенсироваться никакими житейскими благами. Къ тому же, вѣрующій христіанинъ имѣетъ свою історіософію, основанную на божественныхъ откровеніяхъ и обѣтованіяхъ, и съ точки зрѣнія этой історіософіи перипетіи соціально-политической, національной и рассовой борьбы христіанину представляются въ совершенно иномъ видѣ, чѣмъ реальному политику, стоящему внѣ церкви. Понятія «борьбы», «пораженія» и «побѣды» для человѣка церковнаго совершенно иныя, чѣмъ для внѣцерковнаго политическаго дѣятеля, а, слѣдовательно, и представленія о цѣлесообразности съ точки зрѣнія этихъ разныхъ понятій борьбы не могутъ не быть глубоко различны. Говоря о соединеніи церквей, человѣкъ церковный и человѣкъ невѣрующій говорятъ на совершенно различныхъ языкахъ и столковаться другъ съ другомъ не могутъ. Соединить обѣ точки зрѣнія въ одну невозможно. А потому, вѣрующему христіанину слѣдуетъ разъ навсегда отказаться отъ того, чтобы подходить къ вопросу

о соединеніи церквей съ точки зрѣнія политической или какой нибудь иной житейской, преходящей цѣлесообразности.

Подходя къ вопросу о соединеніи церквей съ точки зрѣнія вѣрующаго христіанина мы прежде всего наталкиваемся на цѣлый рядъ непримиримыхъ внутреннихъ противорѣчій. Вѣдь въ самомъ дѣлѣ, для того чтобы обсуждать этотъ вопросъ вѣрующій христіанинъ долженъ поставить себя внѣ всякой церкви и смотрѣть на себя какъ на судью надъ церквами. Такое положеніе въ корнѣ противорѣчитъ основнымъ принципамъ церковности. Человѣкъ церковный, признающій, что онъ есть вѣтвь, могущая приносить плодъ только будучи на лозѣ, что онъ имѣетъ цѣну лишь поскольку является членомъ Церкви, вдругъ ставитъ свой разумъ выше мудрости Церкви. Пусть этотъ выходъ изъ церкви только временный, условный, воображаемый; въ немъ все таки содержится антицерковный, антихристіанскій духъ человѣческой гордыни. Вѣдь найти путь къ соединенію церквей значитъ найти способъ устраненія расхожденій между церквами, а устранить эти расхожденія можно лишь признавъ тѣ или другія изъ нихъ заблужденіями. А гдѣ критеріи такого признанія? На чемъ основываться при разбирательствѣ споровъ между церквами? На словѣ Божьемъ, на свободно толкуемомъ Священномъ писаніи? Но тогда вѣрующій ставитъ себя въ положеніе единоличнаго непосредственнаго собѣсѣдника Божія, отметая свою Церковь, какъ ненужное средостѣніе между собой и Богомъ. Если допустить это въ данномъ частномъ вопросѣ, почему не допускать этого и въ другихъ вопросахъ? А тогда никакая Церковь вообще ненужна, вопросъ о соединеніи церквей становится празднымъ или въ лучшемъ случаѣ подлежитъ разсмотрѣнію только съ точки зрѣнія политической цѣлесообраз-

ности. Какимъ казуистическимъ не казалось бы это разсужденіе, оно все же остается дѣйствительно существеннымъ. Всѣ попытки судить и рядить о соединеніи церквей съ точки зрѣнія «чистаго», «внѣконфессіональнаго» христіанства въ корнѣ противорѣчивы, ибо въ своемъ подходѣ къ вопросу уже заключаютъ отрицаніе самого предмета вопроса, — идеи Церкви. Въ то же время, эти попытки неизбѣжно проникнуты не только антицерковнымъ, но и антихристіанскимъ духомъ гордыни, самоутвержденія человѣческаго разума въ вопросахъ вѣры. Этимъ духомъ вѣетъ отъ распространенныхъ утвержденій въ родѣ того, что «перегородки церквей до неба не доходятъ»*) и т. под. Въ такихъ утвержденіяхъ Церковь предполагается какъ какое-то ненужное средостѣніе («перегородка») центръ тяжести переносится на индивидуальнаго вѣрующаго, который оказывается способнымъ судить объ ошибкахъ всѣхъ церквей и исправлять эти ошибки своимъ разумомъ. При такомъ взглядѣ на роль отдѣльнаго вѣрующаго естественно говорить не о соединеніи церквей, а скорѣе объ упраздненіи всѣхъ церквей какъ ненужнаго пережитка древности, вовлекающаго людей въ заблужденія. Если же стоящій на такой внѣконфессіональной почвѣ вѣрующій находитъ возможнымъ все таки говорить о желательности соединенія церквей и искать пути къ такому соединенію, то этимъ самымъ онъ какъ будто указываетъ на то, что хотя ему лично никакая церковь не нужна, но другіе, простые люди, по слабости своей, въ церкви нуждаются, и ради нихъ то нужно создать на мѣсто многихъ сущест-

*) Изрѣченіе это ошибочно приписывается Митр. Филарету; на самомъ дѣлѣ принадлежитъ не ему, а епископу Платону Кіевскому и высказано имъ въ видѣ «оправданія», когда епископъ, при объѣздѣ своей епархіи былъ поставленъ въ «неловкое» положеніе однимъ католическимъ священникомъ.

вующихъ церквей одну новую, по возможности устранивъ изъ нея всѣ недостатки и заблужденія, допущенные отдѣльными церквами. Нечего и говорить, что въ подобномъ высокомѣріи ничего христіанскаго нѣтъ.

Однако, «внѣконфессіональность» иногда соединяется и съ принципіальнымъ признаніемъ идеи Церкви. Такое соединеніе наблюдается у тѣхъ вѣрующихъ христіанъ, которые не признаютъ самаго факта раздѣленія церквей. Согласно этому мнѣнію, раздѣленія церквей никогда не было, а произошла лишь ссора римскаго папы съ цареградскимъ патріархомъ на почвѣ уязвленнаго честолюбія и властолюбія. Никакой ереси ни въ католицизмѣ, ни въ православіи нѣтъ, ибо ни одна изъ тѣхъ ересей, которыя обѣ стороны инкриминируютъ другъ другу, формально не была осуждена ни на какомъ правомочномъ вселенскомъ соборѣ, а потому всѣ эти «ереси» на самомъ дѣлѣ являются лишь мнѣніями, въ которыхъ ничего запретнаго нѣтъ. Единство Вселенской Церкви продолжается и доказательствомъ этому служитъ признаніе дѣйствительности таинствъ, совершаемыхъ инославными епископами и іереями, т. е. напримѣръ тотъ фактъ, что при переходѣ католиковъ въ православіе ихъ не перекрещиваютъ, если они повѣнчены-не перевѣнчиваютъ, если они принадлежатъ къ духовенству-не перепосвящаютъ и не перерукополагаютъ. Поэтому, разсуждаютъ сторонники этого взгляда, можно вполнѣ быть христіаниномъ — вообще, оставаясь въ лонѣ Единой, Соборной, Апостольской Церкви и не причисляя себя въ то же время ни къ православнымъ, ни къ католикамъ. Съ этимъ взглядомъ можно спорить и съ исторической и съ канонической точки зрѣнія. Здѣсь же мы хотимъ только указать его практическую или фактическую несостоятельность. Раздѣленіе церквей есть непререкаемый фактъ. Для существованія единой Церкви недо-

статочно одного умопостигаемаго единства, нужна реальная общая жизнь. А этой общей жизни нѣтъ. Есть двѣ совершенно самостоятельныя и обособленныя жизни. Передъ нами не двѣ части одной Церкви, составляющія вмѣстѣ единое живое цѣлое, а два отдѣльныхъ живыхъ организма, изъ которыхъ каждый именуетъ себя Церковью, каждый учитъ по своему и живетъ по своему. Постулируемый «христіанинъ вообще», принадлежащій къ Церкви, но не къ католической и не къ православной — реально, фактически немыслимъ. Непринадлежность такого христіанина ни къ католичеству, ни къ православію означала бы его признаніе того и другого не-истинной Церковью, а слѣдовательно и признаніе что истинной Церкви реально на землѣ не существуютъ. А отрицаніе реальнаго существованія истинной Церкви равносильно выходу изъ лона Церкви. Такимъ образомъ «внѣконфессіональная церковность» остатеся contradictio in adjecto и, какъ и слѣдовало ожидать, неизбѣжно приводитъ къ кричащему внутреннему противорѣчію: начавъ съ утвержденія неизмѣннаго существованія Единой Церкви, оно приходитъ къ отрицанію существованія истинной Церкви; начавъ съ стремленія къ пребыванію въ лонѣ Вселенской Церкви, оно приходитъ къ самоотлученію отъ всякой Церкви. *)

Такимъ образомъ, всякій внѣконфессіональный подходъ къ вопросу о соединеніи церквей таитъ въ себѣ внутреннія противорѣчія. Практически это обстоятельство, конечно, неважно, ибо рѣшать вопросъ о соединеніи церквей

*) Наилучшей иллюстраціей этого положенія можетъ служить напечатанная въ журналѣ «Былое» (если не измѣняетъ память въ 1916 или 1917 г.) автобіографія священника Толстого, яркаго представителя разбираемаго здѣсь взгляда на единство Церкви, который, желая пребывать въ лонѣ Церкви, не примыкая вполнѣ ни къ католичеству, ни къ православію, оказался фактически внѣ всякой Церкви.

(если такое рѣшеніе вообще возможно) будутъ не внѣконфессіональные христіане, а представители вѣроисповѣданій, «церквей», собравшіеся на Соборѣ. Какъ же можетъ смотрѣть на этотъ вопросъ человѣкъ, стоящій на конфессіональной точкѣ зрѣнія, т. е. дѣйствительно принадлежащій къ данному вѣроисповѣданію и искренне убѣжденный въ томъ, что та церковь къ которой онъ принадлежитъ есть единственная истинная Христова Церковь? Совершенно очевидно, что такой христіанинъ во всякомъ другомъ христіанскомъ вѣроисповѣданіи можетъ видѣть только ересь или въ лучшемъ случаѣ схизму, а потому, соединеніе церквей можетъ представлять себѣ только въ видѣ обращенія еретиковъ и схизматиковъ и присоединенія ихъ къ единственной истинной Церкви, къ которой онъ самъ уже принадлежитъ. Но совершенно очевидно также и то, что такой взглядъ практически исключаетъ возможность соединенія, ибо каждая церковь считающая себя истинной будетъ разсуждать совершенно такъ-же. Принять другой взглядъ значило бы для Церкви усумниться въ своей истинности и непогрѣшимости. Съ еретиками Церковь можетъ встрѣтиться на Соборѣ только для того, чтобы этихъ еретиковъ обличить, принять отъ нихъ покаяніе и тогда присоединить ихъ къ себѣ. Но она не можетъ поучаться у еретиковъ. Это значило бы признать самое себя ересью, что для Церкви невозможно. Все это отнюдь нельзя понимать какъ проявленіе упрямства, самолюбиваго охраненія своего престижа. Такія мѣрки были бы приложимы, если бы рѣчь шла объ отдѣльныхъ людяхъ, но не о Церкви. Отдѣльный человѣкъ, членъ Церкви, распространяющій свое ученіе, можетъ принести это свое ученіе на Соборъ той Церкви, къ которой онъ считаетъ себя принадлежащимъ, съ тѣмъ, чтобы подвергнуть это ученіе суду Церкви. И если Церковь осудитъ его ученіе онъ долженъ отказаться отъ него, ибо

тогда это ученіе станетъ лжеученіемъ, ересью, неотказавшись отъ которой нельзя продолжать быть членомъ Церкви. Если бы такой человѣкъ, несмотря на осужденіе Церкви не захотѣлъ отказаться отъ своего ученія, его, дѣйствительно, можно было бы упрекать въ упрямствѣ, въ гордыни, въ самолюбіи, и прежде всего въ неповиновеніи: отлученіе явилось бы для него заслуженнымъ наказаніемъ. Но дѣло совершенно мѣняется, когда рѣчь идетъ не объ отдѣльномъ членѣ Церкви, а о самой Церкви. Вѣдь на предполагаемомъ Соборѣ Церковь встрѣтится съ еретиками, съ людьми для нея внѣшними. Ихъ судъ для Церкви не можетъ имѣть никакой обязательной силы. И т. к. Церковь отличается отъ частнаго человѣка непогрѣшимостью своихъ сужденій и правомъ судить (при чемъ эти признаки для Церкви не случайны, а существенны, и безъ нихъ церковь-не Церковь), то къ ней предикаты гордыни или самолюбиваго упрямства непримѣнимы. Отдавать свои ученія на судъ еретиковъ Церковь не можетъ. На Соборѣ она можетъ только сама судить ученія еретиковъ, принять изъ этихъ ученій то, что окажется въ согласіи съ ея собственными ученіями, и отвергнуть остальное. Но для этого прежде всего необходимо, чтобы сами эти еретики добровольно отдали себя на судъ Церкви, чтобы они признали право Церкви судить ихъ. И вотъ въ этомъ то обстоятельствѣ и заключается главное, непреодолимое препятствіе. На томъ Соборѣ, который мы должны себѣ представить какъ путь къ соединенію церквей, каждая церковь будетъ претендовать на право судить другія, разсматриваемыя ею какъ ереси, и ни одна не будетъ въ состояніи признать за другой право судить ее. Въ этомъ принципіальное отличіе этого воображаемаго Собора отъ всякаго другого. Во всякомъ другомъ Соборѣ у всѣхъ членовъ есть общая отправная точка, — авторитетъ той

Церкви, къ которой всѣ они себя сопричисляютъ. Представители двухъ противуположныхъ ученій спорятъ другъ съ другомъ, защищая каждый свои положенія, съ тѣмъ, чтобы сдѣлать эти положенія достояніемъ Церкви, а Церковь въ своемъ цѣломъ производитъ судъ между ними и вырабатываетъ свою точку зрѣнія, которая разъ будучи установлена, пріобрѣтаетъ обязательную силу для обѣихъ сторонъ. Въ воображамомъ же Соборѣ ничего подобнаго не будетъ, ибо тамъ сойдутся не члены одной Церкви, объединенные повиновеніемъ единому авторитету общей для всѣхъ нихъ Церкви, а двѣ (или больше) самостоятельныя церкви, считающіяся каждая лишь съ своимъ авторитетомъ и заранѣе признающія всѣхъ другихъ членовъ Собора отлученными отъ Церкви еретиками. Дѣло практически не измѣнится, если всѣ члены Собора будутъ стоять на упомянутой выше точкѣ зрѣнія внѣконфессіональной церковности. Мы вѣдь уже указали на то, что эта точка зрѣнія приводитъ къ отрицанію существованія истинной Церкви, къ признанію всѣхъ церквей одинаково ложными, т. е. къ добровольному самоотлученію отъ Церкви. Вставши на такую точку зрѣнія, всѣ члены Собора должны были бы самихъ себя и другъ друга признать одинаково еретиками, а самый Соборъ — сборищемъ еретиковъ. Практически это не привело бы ни къ чему, ибо главный моментъ, необходимый для успѣха Собора, — признаніе единаго авторитета, — все таки отсутствовалъ бы.

Такимъ образомъ, оказывается, что Соборъ созванный для соединенія Церквей, могъ бы привести къ практическимъ результатамъ только либо при полной капитуляціи одной или нѣсколькихъ церквей передъ другой, либо при томъ условіи, если бы церкви встрѣтились другъ съ другомъ какъ равноправныя договаривающіяся стороны.

И въ томъ и въ другомъ случаѣ воображаемый Соборъ болѣе походилъ бы на мірское сборище, на мирную конференцію, на конгрессъ враждующихъ организацій, на примирительную камеру и т. под. Первый случай т. е. капитуляція одной изъ Церквей въ сущности вполнѣ даже немыслимъ. Онъ свелся бы къ переходу изъ одного существующаго вѣроисповѣданія въ другое; такой переходъ мыслимъ какъ актъ персональный, но врядъ ли мыслимъ какъ актъ, упраздняющій существованіе даннаго вѣроисповѣданія въ его цѣломъ. Часто бывало, что епископъ переходилъ въ другое вѣроисповѣданіе; за нимъ такой-же переходъ могли совершать и нѣкоторые члены его паствы, но изъ этого отнюдь не слѣдовало, чтобы вся его паства цѣликомъ перешла въ другое вѣроисповѣданіе. Совершенно такимъ же образомъ, упомянутая выше капитуляція сведется къ тому, что глава данной церкви, а съ нимъ м. б. и весь епископатъ и часть клира и мірянъ отрекутся отъ своей церкви и перейдутъ въ другое вѣроисповѣданіе; но если хоть малая горсточка членовъ данной церкви за ними не послѣдуетъ, данная церковь все таки будетъ продолжать существовать, и соединеніе церквей ни формально, ни фактически не произойдетъ. Что касается до второго случая, то это есть та форма соединенія церквей, которая людямъ внѣшнимъ, нецерковнымъ, кажется наиболѣе желательной и естественной, но которая церковно-мыслящаго христіанина никакъ удовлетворить не можетъ. Когда сходятся другъ съ другомъ для переговоровъ двѣ борящіяся мірскія организаціи, двѣ державы, рабочій союзъ и союзъ работодателей и т. под., то естественно, что онѣ стараются придти къ соглашенію путемъ взаимныхъ уступокъ и компромиссовъ. Эти уступки и компромиссы диктуются соотношеніемъ силъ и матеріальными интересами данныхъ организацій, принципы спра-

ведливости или морали играютъ при этомъ лишь самую подсобную второстепенную роль и привлекаются главнымъ образомъ какъ средства воздѣйствія на общественное мнѣніе, т. е. какъ орудіе борьбы. Иначе и не можетъ быть, ибо нѣтъ при этихъ переговорахъ верховнаго судіи, стоящаго надъ обѣими сторонами. Когда двѣ державы въ своихъ переговорахъ привлекаютъ арбитражъ третьей, то въ этой третьей онѣ не видятъ принципіально высшее существо, а каждая изъ нихъ смотритъ на третью, какъ на возможнаго союзника, слѣдовательно какъ на величину въ принципѣ равную себѣ, и только матеріальная незаинтересованность этой третьей державы въ данномъ вопросѣ дѣлаетъ возможнымъ привлеченіе ея въ качествѣ «арбитра». Но и этотъ «арбитръ» въ своихъ сужденіяхъ будетъ руководствоваться не столько отвлеченными принципами сколько взвѣшиваніемъ соотношенія силъ и матеріальныхъ интересовъ спорящихъ державъ. При этомъ, если спорящія державы неудовлетворятся рѣшеніемъ арбитра, онѣ вправѣ принять другія рѣшенія или прервать переговоры. Совершенно такимъ же образомъ складываются отношенія рабочихъ и работодателей къ правительству, когда они въ своемъ спорѣ рѣшаютъ прибѣгнуть къ арбитражу такового правительства. Если бы христіанскія церкви рѣшили сойтись другъ съ другомъ для переговоровъ объ соединеніи, принявши за основаніе взаимное признаніе равноправія, то онѣ оказались бы именно въ положеніи такихъ договаривающихся другъ съ другомъ враждующихъ мірскихъ организацій, съ тою разницей, что арбитражъ въ данномъ случаѣ оказался бы невозможнымъ (необращаться же за арбитражемъ къ мусульманамъ, іудаистамъ или буддистамъ!). Взаимныя уступки и компромиссы диктовались бы соотношеніемъ и «интересами», а т. к. дѣло при этомъ шло бы о существенныхъ догматахъ вѣры, о

священныхъ канонахъ и іерархическихъ установленіяхъ, то переговоры обратились бы въ недостойную торговлю принципами и священными предметами. Стоитъ только конкретно представить себѣ картину подобныхъ компромиссныхъ переговоровъ (въ родѣ напр. «мы уступаемъ вамъ Filioque, а вы з а т о признайте непогрѣшимость папы» или «мы уступаемъ непорочное зачатіе, а вы —причастіе подъ обоими видами» и т. д.), чтобы понять, что ничего, кромѣ соблазна для вѣрующихъ, изъ такихъ переговоровъ выйти не можетъ. Соединеніе церквей, достигнутое такимъ путемъ, будетъ равносильно моральной гибели всѣхъ церквей.

Слѣдуетъ особенно отмѣтить, что оба указанные возможные пути соединенія церквей человѣческими средствами, — капитуляція и компромиссы, — предполагаютъ особыя историческія условія. Капитуляція возможна, разумѣется, только въ томъ случаѣ, если одна изъ церквей (или всѣ церкви, кромѣ одной) окажется (или окажутся) въ совершенно безвыходномъ положеніи, благодаря ожесточенной борьбѣ, предпринятой противъ данной церкви безбожнымъ правительствомъ или правительствомъ состоящимъ въ союзѣ съ другой церковью. При компромиссныхъ же переговорахъ тѣ «соотношенія силъ», которыя будутъ опредѣлять весь ходъ и направленіе переговоровъ, тоже будутъ отраженіемъ того или иного выгоднаго или невыгоднаго политическаго положенія отдѣльныхъ церквей въ разныхъ странахъ. Такимъ образомъ, при такихъ способахъ человѣческаго рѣшенія вопроса о соединеніи церквей, церквамъ придется встать въ положеніе политическихъ факторовъ, поставить свою судьбу въ зависимость отъ временныхъ, преходящихъ условій политической жизни, и тѣмъ самымъ отказаться отъ своей внѣвременной, надземной роли. Всякій вѣрующій, привыкшій видѣть въ своей

Церкви Невѣсту Христову, лѣствицу соединяющую человѣка съ Богомъ, а не простой «факторъ» политической или общественной жизни, конечно, не можетъ согласиться съ такимъ приземленіемъ Церкви, не можетъ признать тѣхъ измѣненій въ догматахъ, канонахъ и іерархіи, которыя окажутся продиктованными «соотношеніемъ силъ» подобныхъ обращенныхъ въ политическіе факторы «церквей». На тѣхъ своихъ іерарховъ, которые на воображаемомъ соборѣ составятъ на основаніи компромиссовъ, или капитуляціи актъ объ соединеніи церквей, онъ будетъ смотрѣть какъ на частныхъ людей, поддавшихся земнымъ соблазнамъ и злоупотреблявшихъ своею властью, предавъ Церковь. И конечно, та якобы единая Церковь, которая явится результатомъ дѣйствій этихъ іерарховъ, для вѣрующаго будетъ не истинной Церковью, а плодомъ тяжкаго грѣхопаденія. Здѣсь мы подходимъ къ самому существенному моменту, который нельзя упускать изъ вида, говоря о соединеніи церквей. Соединеніе, произведенное въ связи съ ходомъ политическихъ событій и неизбѣжно связанное, либо съ униженіемъ одной изъ церквей, либо съ вынужденными уступками въ существенныхъ пунктахъ, непремѣнно вызоветъ неудовольство части членовъ данной церкви или нѣсколькихъ церквей и во всякомъ случаѣ оставитъ многихъ христіанъ неудовлетворенными. Эти неудовлетворенные христіане, конечно, не захотятъ признать совершившагося соединенія, и будутъ продолжать считать себя членами старой, единственной истинной по ихъ мнѣнію Церкви, считая приверженцевъ новой, якобы объединенной церкви, вѣроотступниками. И какъ бы дипломатично не было проведено соединеніе, его компромиссный или капитуляціонный, а слѣдовательно, во всякомъ случаѣ, человѣческій характеръ будетъ слишкомъ ясенъ для того, чтобы авторитетъ новой церкви, явившейся результатомъ

соединенія, могъ превозмочь отдѣленческія стремленія сторонниковъ старой до-компромиссной или до-капитуляціонной церкви. Какъ бы не преслѣдовала и не подвергала ихъ анаѳемѣ новая «объединенная» церковь, они останутся защитниками старой, несдающейся, неидущей на компромиссы истинной Церкви, тогда какъ та церковь, которая явится результатомъ соединенія, окажется въ положеніи новаго вѣроисповѣданія, основаннаго на соглашательствѣ съ еретиками или схизматиками. Такимъ образомъ человѣческое соединеніе церквей нисколько не упразднитъ прежняго многоцерковья, не уменьшитъ числа христіанскихъ церквей, претендующихъ на исключительную истинность, а только прибавитъ ко всѣмъ этимъ уже существующимъ церквамъ еще одну новую, уніатскую, церковь тоже претендующую на наименованіе единой, святой, соборной, апостольской, вселенской Церкви. Послужитъ ли это ко благу христіанства, укрѣпитъ ли это его въ внѣшней борьбѣ съ враждебными ему силами? Конечно нѣтъ. Наоборотъ, это только ослабитъ его и физически, и морально. Вѣдь даже если число христіанъ непримкнувшихъ къ новой уніатской церкви и предпочевшихъ остаться вѣрными своей прежней церкви, будетъ незначительно, значеніе ихъ несогласія съ новыми уніатами не умалится, ибо въ вопросахъ вѣры и истины число вѣрующихъ не играетъ роли: аріанъ было тоже больше, чѣмъ православныхъ и однако они были еретиками; въ началѣ, да и сейчасъ, язычниковъ и атеистовъ больше чѣмъ христіанъ, и однако они — язычники и атеисты.

Итакъ, всякое соединеніе церквей произведенное человѣческими средствами, — капитуляціей или компромиссами, — можетъ привести только къ уніи, т. е. къ созданію новаго вѣроисповѣданія, на ряду съ которымъ старыя церкви будутъ продолжать существовать. Созданіе

такой уніи не уменьшаетъ, а увеличиваетъ многоцерковность, не усиливаетъ, а ослабляетъ (внѣшне и внутренне) христіанство. Съ виду набожное и направленное ко благу христіанства, стремленіе къ такому соединенію церквей на дѣлѣ приводитъ къ послѣдствіямъ для христіанства пагубнымъ. Это противорѣчіе между набожной внѣшностью и вредоносной сущностью идеи человѣческаго соединенія церквей ясно указываетъ на ея антихристіанское происхожденіе. Недаромъ за нее такъ часто ратуютъ люди внѣшніе, нецерковные. При внимательномъ разсмотрѣніи въ ней чувствуются происки лукаваго врага Христовой вѣры, сатаны, надѣвающаго личину христіанской набожности, чтобы прельстить если возможно и вѣрующихъ сыновъ Церкви. Если человѣческое соединеніе церквей, о которомъ идетъ рѣчь, когда нибудь произойдетъ, то будетъ это въ царствѣ антихриста, и тѣ кто не примкнутъ къ этому соединенію, будутъ именно тѣмъ малымъ стадомъ истинныхъ христіанъ, о которыхъ пророчествуетъ Писаніе.

Истинное соединеніе церквей не можетъ быть достигнуто одними человѣческими средствами. Оно можетъ совершиться только Божественнымъ Промысломъ, въ порядкѣ чуда. И мы вѣримъ и знаемъ, что это чудесное истинное соединеніе всѣхъ христіанъ въ единое стадо съ единымъ Пастыремъ дѣйствительно произойдетъ въ послѣдніе дни, когда исполнятся всѣ пророчества, все сокровенное обнаружится и не будетъ мѣста сомнѣніямъ. Въ какія конкретныя формы выльется это чудесное истинное соединеніе церквей — мы не знаемъ и знать не можемъ.*) Чудо нельзя конкретно предвидѣть, и пути Господни

*) Любопытнымъ образчикомъ гаданій свѣтскихъ богослововъ на эту тему — является извѣстная повѣсть Вл. Соловьева «объ Антихристѣ».

неисповѣдимы. Но мы должны вѣрить, что въ послѣдніе дни чудеснымъ образомъ совершится истинное соединеніе церквей, въ корнѣ отличное отъ устроеннаго человѣческими руками, подъ водительствомъ антихриста, ложнаго соединенія.

Какіе же практическіе выводы должны мы вывести для себя изъ всѣхъ этихъ разсужденій? Прежде всего, каждый истинно вѣрующій христіанинъ, сознающій, что внѣ Церкви нѣтъ спасенія, долженъ всѣмъ существомъ своимъ принадлежать къ той Церкви, которая открыта ему какъ истинная. Принадлежность къ этой Церкви должна для него опредѣляться не тѣмъ случайнымъ фактомъ, что къ этой Церкви принадлежали его родители, крестившіе его въ несознательномъ возрастѣ, а фактомъ внутренняго единенія съ нею. И выражаться принадлежность къ Церкви должна не просто въ помѣткѣ на паспортѣ, а въ дѣятельномъ участіи христіанина въ церковной жизни въ мѣру его способностей и силъ.

Если въ области церковной жизни христіанинъ усматриваетъ недостатки и нестроенія, онъ долженъ всѣми силами стараться эти недостатки и нестроенія устранить. На это христіанину, въ частности православному, дана полная возможность опять таки въ мѣру его силъ и способностей: даже рядовой міранинъ черезъ участіе въ приходской жизни и въ жизни епархіи можетъ въ этомъ отношеніи оказывать вліяніе на устроеніе Церкви. При неудачѣ въ этомъ направленіи вѣрный сынъ Церкви отнюдь унывать не долженъ, помня, что узокъ и труденъ путь, ведущій ко спасенію. Во всякомъ случаѣ, одно существованіе въ внѣшней жизни Церкви недостатковъ и нестроеній, точно также какъ и личные недостатки и несовершенства служителей Церкви отнюдь не должны вызывать въ вѣрующемъ сомнѣній въ истинности самой

Церкви и стремленія искать пути къ спасенію внѣ Церкви. Это стремленіе и эти сомнѣнія — отъ діавола, хотящаго черезъ нихъ привести вѣрующаго къ самоотлученію отъ Церкви и, такимъ образомъ закрыть ему единственный путь ко спасенію, ввергнуть его въ пучину погибели. Видя, что кромѣ той истинной Христовой Церкви, къ которой онъ самъ принадлежитъ, въ мірѣ есть много другихъ «церквей», претендующихъ на званіе единственной, вселенской, и что въ этихъ «церквахъ» несомнѣнно много есть настоящихъ христіанъ, заблудшихъ по невѣдѣнію или въ силу исторически сложившихся обстоятельствъ — истинный христіанинъ долженъ всею душой скорбѣть объ этомъ и постоянно молиться о томъ, чтобы Богъ обратилъ этихъ заблудшихъ христіанъ и привелъ ихъ въ лоно подлинной Церкви. Но при этомъ надо твердо помнить, что такое соединеніе всѣхъ истинныхъ христіанъ въ одной Святой, Соборной и Апостольской Церкви не можетъ быть совершено человѣческими средствами, а совершится лишь руками Божіими, чудеснымъ образомъ, въ послѣдніе дни. Всякое же стремленіе достигнуть соединенія церквей только средствами человѣческами приведетъ лишь къ ложному объединенію, угодному врагу Христовой вѣры — антихристу. А потому, соблазну этого стремленія христіанинъ поддаваться не долженъ, какъ соблазну сатанинскому.

Святая православная Церковь всегда устремляла свой взоръ исключительно къ Богу, не оглядываясь по сторонамъ, не заботясь о своей земной мощи, не подольщаясь къ человѣческому разсудку. Отъ своихъ членовъ она требуетъ такого же отказа отъ упованій на земную мощь и на силы бреннаго ума. Если бы всѣ церкви были проникнуты тѣмъ же духомъ смиренія передъ величіемъ Божіимъ, любви и безраздѣльной преданности къ Богу,

то всѣ онѣ вели бы вѣрующихъ къ единой цѣли, къ Богу и вели бы прямымъ путемъ, не растрачиваясь и не размѣниваясь на постороннія задачи. А чѣмъ ближе къ этой единой цѣли, тѣмъ ближе сходились бы другъ съ другомъ всѣ христіане. Ибо только въ любви къ Богу сближаются люди, только на этой любви основывается и истинная христіанская любовь къ ближнему. И только такое постепенное сближеніе черезъ стремленіе къ единой цѣли — къ Богу, только общая любовь къ Богу, соединенная со смиреніемъ и съ отказомъ отъ мірской суеты, можетъ подготовить то полное сліяніе во едино всѣхъ истинныхъ христіанъ, которое въ послѣдніе дни чудеснымъ образомъ осуществится по волѣ Божіей. Ничего другого для достиженія этой цѣли, мы немощные люди своими средствами сдѣлать не можемъ, и ничего другого отъ насъ и не требуется. Мы, православные, знаемъ, что наша Церковь ведетъ насъ именно по этому вѣрному пути. Довѣримся же ея водительству, проникнемся ея духомъ и пойдемъ съ нею, не озираясь по сторонамъ, подавивъ въ себѣ и соблазнъ земного могущества, и соблазнъ всеобъясняющаго человѣческаго разума, и соблазнъ разрѣшенія судебъ христіанства человѣческими средствами, смирившись и безраздѣльно отдавъ себя въ благодатныя руки Святой Православной Церкви, познавшей истинный путь къ Богу. А другія церкви пусть слѣдуютъ ея примѣру. И тогда всѣ онѣ сольются съ нею въ единое цѣлое, чудеснымъ образомъ, по волѣ Божіей, въ послѣдніе дни.

Кн. Н. С. Трубецкой.

ПУТИ ЕДИНЕНІЯ

Многими и многообразно — раціонально, поэтически, мистически, уже выражено и установлено, что переживаемое нами необычно тяжкое время глубоко переломно въ исторіи человѣчества по своему духовному содержанію и вселенски-универсально по своему захвату. Не будемъ этого доказывать; даже эмпирикамъ это ясно по своему.

Хотя мы русскіе, какъ прокаженные и отверженные, брошены міромъ на одинокое изживаніе нашихъ безчисленныхъ горей, но мы знаемъ, что и наши страданія и наша революція — явленія всемірнаго порядка. Если бы даже мрачное Чаадаевское пророчество и оправдалось на насъ только въ худшемъ смыслѣ, если бы мы и погибли въ этихъ испытаніяхъ, то и тогда данный нами опытный «урокъ» долженъ возымѣть глубоко поучительное для всѣхъ народовъ значеніе. Но мы вѣримъ, что «болѣзнь наша не къ смерти. . .» (Іоан. XI, 4.)

Въ такое время растревоженныхъ стихій мірового хаоса, всенародныхъ пертурбацій, и вызова къ состязанію всѣхъ интернаціональныхъ силъ (а за ними — чувствуемъ — и силъ міра духовнаго), можно ли, мыслимо ли единому истинному интернаціоналу — Церкви Христовой не быть позваннымъ къ состязанію и отвѣту? — Дѣло идетъ о самой глубинѣ Вселенской Церкви.

Если въ странахъ западной культуры князья церкви и передовые богословы продолжаютъ благодушно хлопотать около христіанскаго соціализма, христіанской демократіи, вообще въ чаяніи сорвать съ древа секулярной культуры готовые плоды христіанизованной жизни, то мы то уже достаточно знаемъ, что не христіанская идиллія увѣнчиваетъ эту культуру. Большевистскій ужасъ въ той или иной формѣ вытекаетъ изъ нея неизбѣжно, по логикѣ религіозной. Это — прямой и законнорожденный плодъ ея богоотступничества и отрыва отъ Церкви, плодъ религіи гуманизма. Автономный человѣкъ — иллюзія. Вырываясь изъ сферы гетерономнаго тяготѣнія къ Богу, онъ неизбѣжно попадаетъ, и съ прогрессирующей быстротой увлекается, въ сферу гетерономнаго тяготѣнія къ противоположному духовному полюсу, къ духу тьмы. Коммунистическій разгулъ въ Россіи не есть только ужасъ позитивнаго порядка, это — демонизмъ въ самомъ реальномъ и конкретномъ значеніи этого слова, духовно обоняемая и осязаемая работа слугъ антихриста, этапъ его пришествія. Наше сердце бьется эсхатологически: «близь есть, при дверехъ»...

Въ дни, когда черное крыло антихриста бороздитъ вселенную, нестерпимъ сонъ и замкнутость отдѣльныхъ Церквей, непростительно наивное культурничанье христіанскихъ мыслителей, почти возмутительна сантиментальная удовлетворенность филантропическихъ христіанскихъ обществъ, мирно и безсознательно гнѣздящихся въ пасти самого Звѣря и ограничивающихся эмпирической благотворительностью жертвамъ сатанинскихъ мученій. Но разъ, увидѣвъ единый духовный фронтъ отъ ренесанса и гуманизма до демоническаго коммунизма, нельзя не быть охваченнымъ религіозной тревогой при видѣ разобщенности христіанскихъ силъ Время думать о спасеніи всего

пути бѣлой цивилизаціи,время думать о новыхъ усиліяхъ исторической миссіи Вселенской Церкви.

* *

*

Когда падутъ стѣны коммунистической тюрьмы и освобожденная Россія начнетъ свое возстановленіе, русская Церковь, въ мученическомъ опытѣ познавшая всю силу злобы антихристова гоненія, властно и правильно поставитъ предъ христіанскимъ міромъ проблему христіанскаго единенія. Властно, потому что она доподлинно знаетъ, что внѣрелигіозная культура только по наружности кажется нейтральной по отношенію къ христіанству, на самомъ же дѣлѣ готовится съ нимъ къ борьбѣ не на жизнь, а на смерть и, въ конечномъ своемъ воплощеніи, разразится противъ него злѣйшими гоненіями. Правильно, потому что всѣ до сихъ поръ пережитые Церковью опыты соединеній и уній были неправедными по существу, омраченными насиліями и кровью, были больными страницами христіанской исторіи, которыя не должны отнынѣ повторяться.

Тяжелыми, саднящими и до сихъ поръ не заживающими рубцами, прошлись по тѣлу восточной Церкви, бывшія до сихъ поръ историческія уніи: Флорентійская, Брестъ-Литовская, Сирійская. Не въ однѣхъ политическихъ и націоналистическихъ задачахъ, заложенныхъ въ этихъ уніяхъ заключается все зло ихъ. Нѣтъ, самыя религіозно-догматическія предпосылки ихъ были ложны. Вся уніональная сотеріологія рождена на почвѣ уже помраченнаго церковно-богословскаго сознанія, удаленнаго отъ золотого вѣка вселенской эклезіологіи.

Церковь апостольская, первохристіанская, и эпохи греко-римской «вселенной» (οἰκουμένη) была полна ересей,

расколовъ и раздѣленій, какъ ни одна изъ міровыхъ религій при ихъ началѣ. Претензіи быть настоящей каѳолической Церковью рождались, конечно, въ каждомъ отдѣлившемся фрагментѣ, въ каждой секціи-сектѣ. Особенно, если она временно утверждалась въ самыхъ столицахъ церковныхъ. Всетаки полнота внѣшняго организаціонно-каноническаго воплощенія каѳолической церкви непрестанно выступала на поверхность съ такой господственной ясностью, что ереси и расколы въ концѣ концовъ, въ тоскѣ и поискахъ утоленія каѳоличностью, стремились къ возсоединенію съ нею. Специфическихъ для позднѣйшихъ вѣковъ сомнѣній и споровъ о томъ, гдѣ именно каѳолическая Церковь, почти не возникало. Тотъ «полный гордаго довѣрія покой», который такъ существененъ для каѳолической Церкви и въ ея внѣшнемъ обликѣ и въ особенности въ ея воспріятіи душами вѣрующихъ, воцарялся послѣ преходящихъ смутъ съ такой безспорностью, что даже злоупотреблявшіе въ своихъ интересахъ церковными спорами императоры, восточные и западные, покорялись силѣ каѳолической истины, извнѣ закрѣпляя ея господство. Не внѣшній фактъ исповѣданія каѳолической истины императорами въ Константинополѣ и папами въ Римѣ давалъ ей побѣду надъ ересями, надъ псевдо-церквами, но сама каѳолическая истина, какъ здоровье надъ болѣзнями въ организмѣ, торжествовала побѣду надъ сектами и воплощалась въ икуменическое господство въ столицахъ тогдашней вселенной (οἰκουμένη), вѣнчанныхъ инсигніями первосвященника и царя.

Но вотъ пришли и потянулись печальные вѣка раздѣленія церквей. Глубокая борозда, прошедшая по тѣлу Церкви, создала новые факты въ каѳолическомъ сознаніи и самоощущеніи Церкви. Великая въ первый періодъ

раздѣленія и территоріально и организаціонно, съ Царствующимъ Градомъ во главѣ, восточная Церковь ни на минуту не спускалась до уровня еретическихъ или схизматическихъ сомнѣній въ своей каѳоличности. Даже тѣнь этого вопроса была и до днесь осталась ей чужда. Напротивъ, съ теченіемъ времени все бóльшую и бóльшую силу пріобрѣтало въ ученіи и въ практикѣ востока то убѣжденіе, что весь западъ, нѣкогда великій и славный въ своемъ правовѣріи, погрузился во мракъ схизмы и ересей. Правда, на ряду съ этимъ съ первыхъ вѣковъ раздѣленія, убывая, но не изсякая, до нашихъ дней шло, также въ ученіи и практикѣ, и другое отношеніе къ латино-римской церкви, какъ къ пятому патріархату вселенной, гордо ушедшему отъ востока, но по существу составляющему по прежнему интегральную часть каѳолической Церкви. Такимъ образомъ произошло внутренно именно раздѣленіе Церкви, а не умаленіе за счетъ отпавшей половины. Каждая часть сохранила непоколебимое сознаніе своей каѳоличности и всѣ каноническіе признаки послѣдней. Создался фактъ, если не раздвоенности каѳолическаго сознанія Церкви, то фактъ неуспокоенности совѣсти церковной и императивности чаяній и исканій возсоединенія. Весь вопросъ. особенно на востокѣ, такъ и не получилъ окончательнаго, авторитетно-каноническаго, соборнаго уточненія и рѣшенія.

Все это не только и не просто «факты» эмпирическаго порядка. Если бы было такъ, то изъ нихъ не вытекало бы никакихъ серьезныхъ предпосылокъ для рѣшенія проблемы возсоединенія церквей. Но мы подчеркнуто утверждаемъ, что взглядъ на чисто случайное теченіе событій исторіи вообще безрелигіозенъ, а въ примѣненіи къ исторіи церкви сбивался бы на догматическое неправомысліе. Онъ былъ бы монофизитскимъ. По нему конкретная плоть религіозно-историческихъ фактовъ была бы безразлична

для воплощеннаго въ нихъ Откровенія Св. Троицы. Тогда и самое воплощеніе Бога-Слова — эта страшная тайна самой заостренной, пугающе-матерьяльной конкретности — грозила бы расплыться въ какой то пантеистической ubiquitas. Не случайно, что Онъ былъ отъ сѣмени Авраамова, изъ колѣна Давидова, отъ Назарета Галилейскаго и «распятъ за ны при Понтійстемъ Пилатѣ». Этимъ исповѣданіемъ въ символѣ вѣры Церковь ограждаетъ насъ отъ метафизическихъ тумановъ гностицизма, докетизма и нехристіански — спиритуалистическаго монофизитства. Израиль, Эллада, Римъ, Сирія, Египетъ, Малая Азія, весь бассейнъ Средиземнаго моря, маслина и виноградная лоза, — все это небезразличная плоть Откровенія. Такъ было угодно «предувѣдѣть, предуставить, избрать, призвать и оправдать» Божію Предопредѣленію. Не просто могло быть такъ, могло и иначе. И далѣе все также: не просто мы русскіе могли быть греко-каѳоликами, а могли и римско-католиками, могъ выбрать Св. Владиміръ вѣру греческую, а могъ и — хозарскую, болгарскую, нѣмецкую. Предоставимъ такъ думать ученымъ «язычникамъ». Ни Ветхій Завѣтъ, ни Павелъ не позволяютъ намъ быть такими беззаконными риккертіанцами церковной исторіи. А если такъ, то и фактъ какъ бы раздвоеннаго явленія и самоутвержденія каѳолической церкви, съ прискорбнымъ взаимнымъ отрицаніемъ на практикѣ одной половины другою, не можетъ и не долженъ быть аннулированъ формально-каноническими абстракціями и гордынно-патріотическимъ раціонализмомъ полемистовъ-богослововъ. Практически въ цѣляхъ душепастырства такое взаимоотрицаніе совершенно необходимо. Неизбѣжно оно и мистагогически: по субъективнымъ условіямъ воспріятія таинствъ для каждаго члена церкви реально-дѣйственны, благодатно-питающи только законно, канонически полу-

чаемые дары благодати изъ руки своей іерархіи. Противное было бы безцерковнымъ субъективизмомъ и анархіей. Но въ то же время сами іерархи и сами церкви взаимно признаютъ другъ у друга объективно сущую реальность семи таинствъ, которая для каждаго даннаго субъекта становится изъ потенціальной, лишь богословски зримой, конкретно-реальною при условіи полнаго, каноническаго вхожденія его въ лоно другой церкви.

Такимъ образомъ въ основѣ самаго вопроса объ объединеніи христіанскихъ силъ — въ особенности когда онъ ставится максималистски, какъ вопросъ о соединеніи церквей — лежатъ факты, или вѣрнѣе напластованіе фактовъ: подъ покровомъ конкретно-внѣшнихъ «случайностей» лежитъ болѣе пребывающая система каноническихъ и догматическихъ отношеній, а подъ ней — таинственная, недовѣдомая разуму человѣческому подпочва міра духовнаго, Церковь невидимая. И въ ней то нѣтъ и никогда не было никакихъ раздѣленій. Все что отпадало — умирало. Все что возсоединялось, оживало во всецѣломъ единствѣ. Въ этомъ глубинномъ единствѣ уже существуетъ благодатное единство и тѣхъ «феноменовъ» каѳолической Церкви, которые, по грѣхамъ человѣческимъ и попущенію Божію еще, не сподобились (а по вольному своему недостоинству могутъ и никогда не сподобиться) видимаго возсоединенія. Мы говоримъ «по грѣхамъ» человѣческимъ, относя это къ церквамъ видимымъ. Да, есть грѣхи «церковные», историческихъ церквей. Человѣческое, матерьяльное, внѣшнее, относительное, а потому и дефективное имѣетъ великую силу и въ жизни Церкви, выступаетъ на первомъ планѣ, бросается больше всего въ глаза и для невѣрующаго взгляда даже цѣликомъ исчерпываетъ всю церковную исторію. Для каѳолическаго діофизитскаго воззрѣнія это совер-

шенно пріемлемо и догматически «понятно». Знаменитые вѣроисповѣдные споры о видимости и невидимости Церкви потому и неизбывны, что обѣ реальныя стороны Церкви, видимая и невидимая, въ многообразномъ и мѣняющемся христіанскомъ опытѣ, а въ особенности при богословскомъ раціонализированіи отражаются въ пониманіи человѣческомъ съ различною пропорціональною яркостью. Тайна взаимоотношеній видимаго и невидимаго въ Церкви существенно аналогична и даже тожественна съ тайной двухъ естествъ во Христѣ, ибо Церковь есть тѣло Его. Какъ есть вопросъ объ «истощаніи» — кеносисѣ Сына Божія, о немощахъ плоти Его и человѣческой Его природы, такъ законенъ и вопросъ о немощахъ и грѣхахъ церквей въ исторіи. Въ этихъ границахъ и на этомъ основаніи, въ свѣтѣ величайшаго въ христіанствѣ и несравнимо превосходящаго всѣ достиженія разума земного человѣчества, дающаго ключъ къ разрѣшенію самыхъ недоступныхъ, самыхъ страшныхъ антиномій философскаго разума, — халкидонскаго догматическаго откровенія о тайнѣ двухъ естествъ и обсуждаемый нами вопросъ ставится на безопасный путь истинно-церковнаго постиженія. Абсолютно «свята и непорочна» Церковь невидимая, и «да молчитъ всякая плоть человѣчя», да смирится всякая гордыня богословско-полемическая, исторически-вѣроисповѣдная, тѣмъ болѣе христіанско-національная, да не дерзнетъ свою частную, конкретную плоть исторической жизни возводить въ абсолютно непогрѣшимую только во имя одной связи своей съ непорочностью Церкви невидимой. Въ этомъ смыслѣ обѣ половины Церкви, когда онѣ возводятъ въ абсолютъ свою внѣшнюю исторію съ исключеніемъ одна другой изъ лона каѳоличности, забываютъ тайну благочестія объ уничиженіи Сына Человѣческаго. Есть кеносисъ историческихъ церквей, есть въ нихъ

уничиженное, немощное и грѣховно-человѣческое. Въ этомъ смыслѣ правъ былъ эпигонъ славянофильства Н. П. Аксаковъ, рекомендовавшій богословамъ не застилать себѣ глазъ догматомъ о непогрѣшимости Церкви, а думать больше лишь объ ея «неодолѣнности» вратами ада.

* *
*

«Покайтеся и вѣруйте въ Евангеліе» — таково «начало Евангелія Іисуса Христа Сына Божія». Нельзя даже повѣрить «благой вѣсти», не покаявшись. Таково преддверіе ко всякому духовному достиженію. Нельзя безъ покаянія, церковнаго покаянія, приступить и къ соединенію церквей. Эта задача безмѣрно выше и религіозно, мистически труднѣе, чѣмъ думаютъ. «Да будутъ всѣ едино», — это воскликнулъ Господь въ молитвенно-трагическомъ восторгѣ, помышляя о той сверхисторической минутѣ, когда тѣ, которыхъ далъ Ему Отецъ, будутъ съ Нимъ и «видятъ славу Его, данную Ему отъ сложенія міра». (Іоан. XVII, 21—24). Дерзать пройти даже одну стадію по этому пути славы безпокаянно, на однихъ позитивныхъ сговорахъ, уніональныхъ конкордатахъ, а еще хуже на сдѣлкахъ дипломатіи и политики и еще хуже — просто на завоеваніи внѣшне-слабѣйшихъ, это — горькій плодъ помраченія истинно-каѳолическаго сознанія въ церкви, ея «истощанія» и соблазна «не тѣмъ, что Божеское, а тѣмъ что человѣческое».

Всѣ бывшія до сихъ поръ уніи, учиненныя Западомъ, суть «оброки грѣха», безблагодатныя завоеванія церковнаго имперьялизма, насильственныхъ аннексій удѣловъ церкви-сестры, обагренныхъ кровью меча и огня, духовно-горестныхъ тріумфовъ, оземлившихся іерархическихъ

скипетродержцевъ. Именно эти грѣховные опыты уній и дѣлаютъ на будущее время всю святую и благодатную работу, устремленную къ возсоединенію церквей и христіанства, сугубо затрудненной. Пути засорены болями даже «по плоти и крови». Только актъ подлиннаго покаяннаго всепрощенія расчиститъ путь къ проясненію въ благодатномъ подвигѣ и богословскаго сознанія, этой первой видимой ступени движенія къ завѣтной цѣли, влекущей въ высоты.

Ощущеніе онтологическаго сестринства церквей на глубинѣ, «неудобозримой человѣческима очима» — вотъ преддверіе сознанія и воли къ достойному и праведному объединенію.

О, какъ далеки отъ этихъ свѣтлыхъ путей нынѣшніе земные пути миссіонерства одной церкви въ лонѣ другой, какъ въ станѣ языческомъ, да еще въ мутныхъ водахъ націоналистическихъ экспропріацій, то территорій, то живыхъ душъ одного народа у другого! . .

Лишь за порогомъ труднаго покаянія церквей открываются окрыляющія перспективы. Получаютъ вѣрное направленіе всѣ виды радостнаго труда, ведущаго къ возсоединенію. Лишь при этомъ условіи получаетъ смыслъ по началу только внѣшнее и какъ бы механическое объединеніе одинаковыхъ христіанскихъ усилій въ координированной общей работѣ противъ общаго внѣшняго врага невѣрія и антихристіанства. Оно послужитъ вводнымъ, дисциплинирующимъ упражненіемъ въ сближеніи. Но молитва и благодать Божія не оставятъ этого подвига и безъ плода истинно-духовнаго. Позитивное сближеніе въ разумѣ и психологіи пронизается лучами все-возрастающаго благодатнаго единенія въ союзѣ вѣры, за коимъ далѣе уже слѣдуетъ возсоединеніе во внѣшнемъ историческомъ выявленіи, вѣнчаемое живымъ

реальнымъ единствомъ каѳолическаго сознанія и наиболѣе совершеннѣйшаго по земнымъ въ пространствѣ и времени условіямъ конкретнаго воплощенія. Черезъ объединеніе и единеніе къ возсоединенію и единству, — мимо «уній».

Но о практическихъ формахъ предстоящей работы нѣтъ желанія говорить здѣсь же, за одинъ духъ, пока нѣтъ сговора и согласія на выясненной нами общей, вводной предпосылкѣ. Логически, психологически и «лѣствично» подобаетъ сейчасъ остановиться здѣсь, у преддверія.

А. В. Карташевъ.

ДВА ЗАВѢТА

Это два завѣта: одинъ отъ горы Синайской, рождающій въ рабство... А вышній Іерусалимъ свободенъ: онъ — матерь всѣмъ намъ.

Гал. IV. 24, 26.

Ученіе о Церкви принадлежитъ къ числу самыхъ таинственныхъ и неизреченныхъ догматовъ христіанской вѣры: здѣсь «велія благочестія тайна» предстоитъ намъ въ своей еще несбывшейся, неосуществившейся полнотѣ. И не случайно, ни апостолы, ни святые отцы, ни вселенскіе соборы не дали законченныхъ опредѣленій церковности и только въ символахъ и подобіяхъ раскрывали то, что съ непосредственной самодостовѣрностью являлось имъ въ боговдохновенномъ опытѣ вѣры. Какъ выразился недавно одинъ изъ православныхъ богослововъ, «нѣтъ понятія Церкви, но есть Сама Она, и для всякаго живого члена Церкви жизнь церковная есть самое опредѣленное и осязательное, что онъ знаетъ», — исповѣдать свое живое вѣдѣніе вѣрующій и нынѣ не можетъ иначе, какъ въ освященныхъ апостольскимъ, отеческимъ и литургическимъ употребленіемъ образахъ и сравненіяхъ.

Христіанство не исчерпывается ни ученіемъ, ни заповѣдями, — и не они первичны въ немъ. «О томъ, что̀ было отъ начала, что̀ мы слышали, что̀ видѣли своими очами, что̀ разсматривали, что̀ осязали руки наши, о Словѣ жизни,

— Ибо жизнь явилась, и мы видѣли и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ сію вѣчную жизнь, которая была у Отца и явилась намъ, — О томъ, что̀ мы видѣли и слышали, возвѣщаемъ вамъ, чтобы и вы имѣли общеніе съ нами; а наше общеніе — со Отцемъ и Сыномъ Его Іисусомъ Христомъ» . . . Такъ писалъ своей паствѣ св. апостолъ Іоаннъ. Христіанство есть Жизнь, открывшаяся міру и людямъ во Христѣ, Жизнь Истинная и Вѣчная, которой мы становимся причастными черезъ вѣру и «Божій даръ». Христіанство есть «новое твореніе», рожденное во Христѣ, новое человѣчество, — если можно такъ сказать, новая метафизическая реальность. Христіанство есть Церковь. Всею совокупностью символьныхъ изъявленій мы утверждаемъ существенно — сущій смыслъ земной жизни Спасителя, Его страданій и уничиженія, Его крестной смерти и тридневнаго Воскресенія, «метафизическую» реальность одержанной Имъ побѣды надъ адомъ и смертью. И побѣда Христа, Его искупительное свершеніе въ томъ и заключается, что Онъ создалъ Церковь Свою, Свое мистическое Тѣло, въ которомъ соединилось и непрестанно соединяется «все небесное и земное» въ преискреннемъ общеніи съ Богомъ, въ которомъ всѣ и все совершаются во-едино — во Христѣ и во Отцѣ Его. Первосвященническая молитва Господа была — о Церкви, и ея таинственныя прошенія мы дерзновенно повторяемъ, возносимъ и наши моленія о «соединеніи всѣхъ». Мы молимся объ «устроеніи полноты временъ», о «созиданіи Тѣла Христова», о томъ, чтобы милосерднымъ дѣйствіемъ своей всеврачующей благодати Господь совокупилъ во «единое стадо» всѣхъ покорныхъ и непокорныхъ сыновъ своихъ, — и вѣрныхъ, и отпавшихъ по немощи или небреженію, и «отторженныхъ насиліемъ», — совокупилъ во единое «тѣло», оживляемое единымъ духомъ, «соединя-

емое и скрѣпляемое составами и связями»: «да вси едино будутъ». И только въ животворящей полнотѣ Церкви, въ «полнотѣ Наполняющаго всяческая во всемъ», совершается подлинное единство твари, предопредѣленное «отъ начала», но раскрывающееся во времени и постепенно, — то единство, которое исполнится въ «послѣдніе дни», когда «всѣ придутъ въ единство вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершеннаго, въ мѣру полнаго возраста Христова», преобразятся «въ свободу славы дѣтей Божіихъ», когда, «всѣ, отъ малаго до великаго, будуть знать Господа» и «преклонится передъ именемъ Іисуса всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ»... Наше упованіе выводитъ насъ за предѣлы исторіи, какъ томительной смѣны рожденія и смерти τῆς γενήσεως καὶ τῆς φθορᾶς: «не имамы здѣ пребывающаго града, но грядущаго взыскуемъ», — Града Господня, «котораго художникъ и строитель — Богъ», новой земли и новаго неба, горняго Іерусалима. «Чаемъ воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка», — тогда вообразится Богъ всяческая во всемъ...» Тогда сбудется слово написанное: «поглощена смерть побѣдою»... И въ этомъ упованіе наше: «Христосъ Воскресе изъ мертвыхъ, начатокъ умершимъ бысть»...

Самымъ актомъ исповѣданія вѣры «Во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь» мы утверждаемъ ея «потустороннюю» природу, ея бытіе не отъ міра сего: ибо «вѣра есть вещей обличеніе невидимыхъ». Церковь есть предначатіе ожидаемаго въ «концѣ» вселенскаго харизматическаго преображенія твари. Но именно поэтому, будучи по существу своему «невидимой», внѣ-мірной, она реальна и дѣйственна въ этомъ историческомъ мірѣ, не отмѣняя, но претворяя его въ себя. Церковь есть преображаемый міръ

и въ этомъ благодатномъ становленіи твари заключается подлинное содержаніе исторіи, — не какъ чреды чувственныхъ рожденій, а какъ строительства Царствія Божьяго. Исторія реальна, — тварь не исчезнетъ, не упразднится на «судѣ великаго дня», но измѣнится — «въ мгновеніе ока, въ послѣдней трубѣ»... Въ томъ — тайна христіанскаго благочестія, что въ ограниченности и безвидности тварнаго существованія, въ тѣснотѣ и смиреніи исторической жизни является и раскрывается Слава Божія, — «въ странѣ тѣни смертной свѣтъ возсіяетъ»: тайна Уничиженія, тайна «древа крестнаго»... Въ томъ — тайна, что каждый вѣрующій во Христа и въ Церковь можетъ сказать о себѣ: «образъ есмь неизреченныя Твоея славы, аще и язвы ношу прегрѣшенія» (изъ погребальнаго канона).

«Новая тварь», рожденная искупительнымъ подвигомъ Спасителя, не отторжена отъ міра, но пребываетъ въ немъ. Какъ выразительно замѣтилъ въ одномъ изъ раннихъ своихъ произведеній Влад. Соловьевъ — «Новый Іерусалимъ, — градъ Бога живаго, — существуетъ не въ однихъ только помыслахъ, желаніяхъ и внутреннихъ чувствованіяхъ христіанъ; божественныя формы Церкви составляютъ уже и теперь дѣйствительные камни его основанія, на которыхъ воздвигнется и таинственно воздвигается непрерывно все божественное зданіе, такъ что, хотя не все въ видимой церкви божественно, но божественное въ ней есть уже нѣчто видимое». Огненное обновленіе міра началось и продолжается, — міръ, это скорбная, исполненная злостраданій жизнь не оставлена Богомъ: именно въ ней, въ суетѣ и томленіи эмпирической исторіи, «тайна Божія совершается», растутъ и прозябаютъ благодатныя сѣмена Царства. «Видимая церковь», церковь катихизически опредѣляемая какъ «об-

щество человѣковъ, соединенныхъ православною вѣрою, закономъ Божіимъ, священноначаліемъ и таинствами», есть реальное явленіе церкви невидимой, ея реальный «образъ». «Въ видимомъ семъ «образѣ» или «видимой Церкви», писалъ митрополитъ Московскій Филаретъ, «находится» невидимое тѣло Христово», или «невидимая Церковь», «Церковь славная, неимущая скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ», но нося «вся слава внутрь» и которой, посему, я чисто и раздѣльно не вижу... облекающая же невидимую, видимая Церковь, частью открываетъ чистоту невидимой, дабы всѣ могли обрѣтать и сію и соединяться съ нею, частью сокрываетъ ея славу»... «Видимая Церковь» есть историческое откровеніе Церкви невидимой, «Церкви Бога живаго, Столпа и Утвержденія Истины», «торжествующаго собора и Церкви перворотнѣхъ написанной на небесахъ»... Именно на этомъ мистико-метафизическомъ, существенно сущемъ тожествѣ основано все литургическое тайнодѣйствіе, въ которомъ «силы небесныя съ нами невидимо служатъ»; во всѣхъ таинствахъ реально нисходитъ Божественная благодать и дары Святаго Духа, потустороннее врывается въ тварную ограниченность земного бытія, прелагая и пресуществляя его. И «духи праведныхъ скончавшихся», и чины ангельскіе, «поющіе, вопіющіе, взывающіе и глаголющіе» предъ престоломъ Всевышняго и на землѣ «достигшіе любви» подвижники Христа ради, и мы, грѣшные и недостойные, — всѣ составляютъ единое тѣло, принадлежатъ единой Церкви и сливаются воедино въ благодатной и духоносной молитвѣ. Нѣтъ разрыва между временнымъ и вѣчнымъ: возрастая и преображаясь силою Духа «историческая Церковь» становится и станетъ Вѣчнымъ Домомъ Господа Славы. По слову Св. Іоанна Златоустаго,

Церковь, нынѣ пребывающая въ земномъ странствіи, по существу своему «небесная есть, и ничтоже ино есть, развѣ небо». . .

«Въ Церковь» писалъ св. Ириней Ліонскій, именно видимой, исторической Церкви, — «Апостолы какъ богачъ въ сокровищницу положили въ избыткѣ все относящееся къ истинѣ». И потому какъ бы далеко не отстояло «осуществленіе» отъ «идеала», какъ ни несоизмѣримо нынѣшнее познаніе «отчасти», вѣдѣніе «яко зерцаломъ въ гаданіи» отъ исполненія Духомъ въ уповаемые дни, отъ обѣтованнаго познанія «лицомъ къ лицу», и нынѣ полная и завершенная Истина раскрывается въ церковномъ опытѣ, Истина единая и непреложная; и нынѣ вѣрующіе, по апостольскому выраженію, «помазаніе имѣютъ отъ Святого и знаютъ все». Полная истина, — и только одна безпримѣсная истина, — раскрылась въ вѣроучительныхъ постановленіяхъ соборовъ, — и ничто изъ догматовъ православной вѣры не отпадетъ, — и никакихъ новыхъ, мѣняющихъ смыслъ стараго, не прибавится. Нынѣ и не можетъ быть догматическаго развитія Церкви: ибо догматы не суть теоретическія аксіомы, изъ которыхъ постепенно и послѣдовательно развертываются «теоремы вѣры»; догматы суть «богоприличныя» свидѣтельствованія человѣческаго духа объ узрѣнномъ и испытанномъ, объ открытомъ и ниспосланномъ въ каѳолическомъ опытѣ вѣры, о тайнахъ вѣчной жизни, раскрытыхъ вѣрующему. Въ догматическихъ вѣроопредѣленіяхъ отражается и запечатлѣвается «жизнь во Христѣ», пребываніе Господа въ вѣрующихъ въ сердцахъ. По словамъ Спасителя жизнь вѣчная и состоитъ въ совершенномъ вѣдѣніи Бога, — и хотя не всѣмъ,

но только «чистымъ сердцемъ» видимъ Господь, но видимъ всегда, безъ различія временъ и сроковъ, видимъ тожественно, хотя и многообразно. Догматическіе споры въ церкви шли не о содержаніи вѣры. Въ извѣстномъ смыслѣ спорили о с л о в а х ъ, — искали и чеканили «богоприличныя» выраженія для еще незакрѣпленнаго въ словесныя одѣянія всецѣлостнаго и тожественнаго опыта. Исторія термина «единосущный» всего ярче свидѣтельствуетъ объ этомъ. Въ этой непосредственной полнотѣ и самодостовѣрности опытнаго богопознанія — основа и опора той дерзновенной опредѣлительности, съ какой анаѳематствовалъ ап. Павелъ тѣхъ, кто сталъ бы учить не тому, что онъ благовѣствовалъ; основа и той ревности по вѣрѣ, съ которой учители церкви предавали отлученію еретиковъ. Ибо Евангеліе Царства, хранимое Церковью, не есть человѣческое благовѣствованіе, и принято не отъ человѣковъ, — «но черезъ откровеніе Іисуса Христа». и въ немъ содержится «совершенное разумѣніе, познаніе Тайны Бога и Отца и Христа». Вѣра, какъ реальная теофанія и реальный теозисъ, — по существу своему опредѣлительна и догматична. В ѣ р а е с т ь о п ы т ъ, богооткровеніе: и потому съ дерзновеніемъ вѣрующій утверждаетъ — «сія есть вѣра истинная»... Вѣрѣ присущъ догматическій аподиктизмъ, «ибо Сынъ Божій Іисусъ Христосъ», по выраженію св. ап. Павла, «не былъ «да» и «нѣтъ», но въ Немъ было «да»... Конечно, со всею тщательностью и страхомъ Божіимъ надлежитъ учитывать условность и немощность нашего разумѣнія и несоизмѣримость нашихъ реченій передъ лицомъ Недовѣдомой Тайны, учитывать неизбывность богословскихъ антиномій; съ чрезвычайной осторожностью надо обходить гностическіе соблазны «разумной вѣры» и отличать исторически — условное отъ непреложнаго. Надо отличать

боговдохновенные догматы, скрѣпленные харизматической печатью вселенскихъ соборовъ (credendum de fide) отъ богословскихъ мнѣній, хотя бы и святоотеческихъ (отъ «теологуменовъ», какъ называлъ ихъ достопамятный В. В. Болотовъ). И при всемъ томъ, вѣрующій сохраняетъ непреложную твердость въ исповѣданіи, «не колеблясь вѣтромъ ученія», «имѣя», по апостольскому выраженію, «полноту» во Христѣ. «Кто однажды встрѣтилъ Христа Спасителя на своемъ личномъ пути и ощутилъ Его божественность», писалъ недавно о. С. Н. Булгаковъ, «тотъ одновременно принялъ и всѣ основные христіанскіе догматы — и о рожденіи отъ Дѣвы, и о боговоплощеніи, и о пришествіи во славѣ, и о пришествіи Утѣшителя, и о Св. Троицѣ». Всѣ они въ строгой отчетливости открылись ему въ опытѣ вѣры, въ реальномъ касаніи «вещамъ невидимымъ», — и потому не можетъ онъ сомнѣваться и «допускать» иные догматы; въ иныхъ догматахъ раскрылась и сокрылась бы *иная жизнь, иной опытъ*, касаніе чему то иному.

Въ свое время Шеллингъ совершенно справедливо указалъ, что «нельзя говорить о Богѣ вообще, если только рѣчь идетъ дѣйствительно о Богѣ»; «кто говоритъ только о Богѣ вообще», замѣчалъ нѣмецкій мыслитель, «говоритъ не объ истинномъ Богѣ, а о чемъ то иномъ, къ чему онъ лишь прилагаетъ имя Бога... Одно понятіе: Богъ, θεός — само по себѣ пусто: только слово». Нельзя вѣрить во «что то», — и поэтому безусловно невозможна адогматическая вѣра: она была бы лишена самаго существеннаго признака религіи, была бы пустымъ настроеніемъ, пустымъ психическимъ стилемъ, — ибо религія есть religio, подлинное и онтологическое сочетаніе съ Богомъ. При всей неизреченности богооткровенныхъ тайнъ, онѣ опредѣленны и индивидуальны, — и въ исповѣданіи вѣры

мы описательно раскрываемъ это индивидуальное строеніе духоноснаго опыта.

Выражаясь кратко и четко, — вѣра (если только она подлинно — вѣра) не возможна иначе какъ въ исповѣдной формѣ; «конфессіональная ограниченность» есть неизбѣжный спутникъ искренней увѣренности, — необходимое послѣдствіе реально — опытной сущности вѣры. Ни нетерпимой исключительности, ни нелюбовнаго отчужденія нѣтъ въ рѣшительномъ и дерзновенномъ разграниченіи «православія» и «инославія»: къ догматическимъ разногласіямъ терпимо, — т. е. равнодушно, — можетъ относиться лишь тотъ, кто область религіозной догматики въ цѣломъ разсматриваетъ какъ «поэзію понятій», вообще не подлежащую оцѣнкѣ «съ точки зрѣнія истинности». Въ сферѣ истины безраздѣльно господствуетъ законъ логической формы: «да будетъ слово ваше «да, да», «нѣтъ, нѣтъ»; а что́ сверхъ этого, то́ отъ лукаваго»... Съ религіозной точки зрѣнія невозможно разсматривать «исповѣданія» и какъ исторически-равноправныя и провиденціально-согласованныя формы человѣческаго познанія неизреченной полноты божественной истины, подлежащія нѣкоему синтезу, который выдѣлитъ и соединитъ все «здоровое» достояніе каждаго исповѣданія, отбросивши въ каждомъ его только — человѣческую шелуху. За такимъ представленіемъ скрывается своего рода философско-историческій докетизмъ, недооцѣнивающій реальности божественныхъ воплощеній въ мірѣ: не можетъ быть «частичнаго» христіанства, христіанства «павлова», «петрова», или «іоаннова»... Это выразительно подчеркнулъ еще св. апостолъ Павелъ въ таинственномъ первомъ посланіи своемъ къ коринѳской церкви: «Я разумѣю то, что у васъ говорятъ: «я Павловъ»; «я Аполлосовъ»; «я Кифовъ»;

«а я Христовъ». Развѣ раздѣлился Христосъ? развѣ Павелъ распялся за васъ? или во имя Павла вы крестились?». Различія христіанскихъ исповѣданій, если даже число ихъ свести къ тремъ «главнымъ», ни въ какой мѣрѣ не однозначны съ тѣми неизбѣжными индивидуальными оттѣнками, которыя присущи были проповѣди отдѣльныхъ апостоловъ и богословію различныхъ отцовъ: христіанскія исповѣданія раздѣлены не относительными особенностями внѣшняго облика, но существеннымъ расхожденіемъ въ пониманіи смысла и сущности «спасенія», въ пониманіи смысла жизни. И въ этомъ различіи сказывается объективная разнородность опыта, разнородность самой религіозной жизни: христіанство не есть совокупность ученій и установленій, разложимыхъ на части и другъ отъ друга отдѣлимыхъ; и, съ другой стороны, ни католицизмъ нельзя свести къ «началу авторитета», ни протестантизмъ къ началу «свободнаго изслѣдованія» или «личнаго убѣжденія». Каждое «исповѣданіе» есть живое цѣлое. И христіанство, — повторимъ, — есть прежде всего цѣлостная жизнь, и мозаика частей въ немъ невозможна. Ожидаемая многими «Церковь св. Софіи» будетъ прославленнымъ явленіемъ уже «существующей» Церкви, а не «соединеніемъ Церквей». Къ такому представленію принуждаетъ единственное религіозно-допустимое воспріятіе вѣры, какъ опыта, какъ боговдохновенія. И потому, если вѣра истинна, печать истины лежитъ и на всѣхъ внѣшнихъ выявленіяхъ ея, что не исключаетъ, конечно, измѣненій въ чисто-человѣческой сторонѣ церковнаго бытія. Но только «внѣшній» отнесетъ сюда догматы и, тѣмъ болѣе, «духъ» вѣры.

«Возлюбимъ другъ друга, да единомысліемъ исповѣмы»... — Въ этомъ торжественномъ литургическомъ возгласѣ указывается единственный путь хри-

стіанскаго единенія. Но не объ «естественной» любви идетъ здѣсь рѣчь, не объ «альтруизмѣ», но о той «заповѣди новой», разумѣніе и исполненіе которой только возрожденному крещальной благодатію, только во Христѣ доступно, — не объ инстинктѣ жалости и справедливости, а о благодатномъ озареніи сердца, о «совокупности совершенства».

И эта любовь не терпима, а — ревнива: не ревностью зложелательства и своеволія, а ревностью радостнаго сознанія свѣта. На высотахъ христіанскаго подвига «сердце милующее» разгорается милостью о всей твари, даже о «врагахъ истины» и демонахъ, разгорается жаждою спасенія для всего міра, но ревность о вѣрѣ не умаляется, религіозная «исключительность» не смѣняется скептическимъ равнодушіемъ. . . . Напротивъ, всѣ догматическія «да» звучатъ въ духоносномъ сознаніи съ умноженной силой, не искажаясь ни въ «нѣтъ», ни въ «не знаю», ни въ «не важно». Недаромъ именно изъ подвижническихъ келій въ древней, еще и видимо нераздѣленной церкви выходили самые твердые борцы за правило вѣры. «Исключительность» религіозно-догматическая, абсолютизмъ вѣры не тожественны житейской нетерпимости: любовь къ «врагамъ истины» не помѣшаетъ отличать и отграничивать истину отъ лжи и отметать ложь. Не изъ ощущенія исключительной правоты родится вражда къ «инакомыслящимъ»; не изъ абсолютизма вѣры рождались гоненія на «еретиковъ» и костры инквизиціи, а изъ существенно мірского и суетнаго, «слишкомъ человѣческаго» убѣжденія въ дозволительности до жатвы исторгать плевелы съ Отчаго поля, въ желательности авторитарно — принудительнаго объединенія всѣхъ, — и при томъ на основѣ внѣшняго послушанія гетерономной «буквѣ», а не внутренне-интимнаго общенія въ животворящемъ духѣ.

Ни на іоту не поступаясь своимъ догматическимъ достояніемъ, вѣрующій будетъ по преданію первоначальной Церкви молиться и о врагахъ, и «о внѣшнихъ и заблудшихъ», и «о гонящихъ насъ за имя Господне» и о языческихъ жрецахъ, «да Господь помилуетъ ихъ, огласитъ ихъ словомъ истины, откроетъ имъ Евангеліе Правды, причтетъ къ Своей соборной и Апостольской Церкви». И въ его душѣ не будетъ и тѣни горделиваго фарисейскаго самодовольства: ибо вѣрующему вѣдомо, что безъ Отеческаго зова никто не можетъ ступить на «путь жизни», «никто не можетъ назвать Іисуса Господомъ какъ только Духомъ Святымъ». И усердно вознося моленія о заблудшихъ, да коснется и ихъ смятенной души божественная десница, да и они упокоятся въ «объятіяхъ отчихъ», вѣрующій умиленно благодаритъ Господа о милости его. «Господи, мой Господи! радость моя! даруй ми, да возрадуюся о милости Твоей!» Не отмѣняется этимъ заповѣдь подвига и дѣйственнаго восхожденія; но, какъ выражался преп. Макарій Египетскій, «даже высшій подвигъ во всякой добродѣтели несовершенъ и почти безполезенъ, если на жертвенникѣ сердца не совершилось вмѣстѣ съ тѣмъ силою благодати таинственное дѣйствіе Духа». Посему и взываемъ мы каждодневно: «и паки, Спасе, спаси мя о благодати, молю Тя: аще бо отъ дѣлъ спасеши мя, нѣсть се благодать и даръ, но долгъ паче.... Но или хощу, спаси мя, или не хощу, Христе Спасе мой, предвари скоро, скоро погибохъ»....

И болѣе того: рѣзко противопоставляя узкій путь православія «инославнымъ» дорогамъ, мы отнюдь не предрекаемъ огня геенскаго и вѣчной погибели вѣрующимъ по иному. Не потому, что безразлично, как ъ и во чтó вѣровать, но Господу, Ему Единому открыты «совѣты сердечные», Ему Одному вѣдомъ составъ Его Тѣла, —

и волею Вышняго, «не отъ дѣлъ», оправдывается человѣкъ. Это именно разумѣлъ Св. Іоаннъ Златоустъ, говоря, что въ Церковь входятъ «вѣрные всѣхъ мѣстъ вселенной, жившіе, усопшіе и имѣющіе явиться на свѣтъ, а также угодившіе Богу». Это разумѣлъ и Митр. Филаретъ, поясняя, что «когда сердце пламенѣетъ вѣрою и любовью, догматика остается въ сторонѣ»: «впрочемъ, это тайна промысла Божьяго», заключалъ онъ. — Изъ этой тайны не слѣдуетъ дѣлать услужливой лазейки для разслабленнаго и хромающаго на оба колѣна маловѣрія. И еретики имѣли и могутъ имѣть таинства, имѣть харизматическую іерархію, не переставая лжемудрствовать и суесловить: вѣдь и православные, приступая къ Евхаристіи, молятся, «да не въ судъ и не во осужденіе» будетъ имъ Святая Чаша. Реальность тайнодѣйствій не исключаетъ возможности заблужденій: присоединеніе сиро-халдейскихъ несторіанъ къ православію по «третьему чину», епископа и священниковъ «въ сущемъ санѣ», вѣдь не означаетъ, что халкидонское постановленіе безразлично въ подвигѣ христіанскаго благочестія?

Изъявительно исповѣдуя тожество православной Церкви съ Церковью **видимой**, благоговѣйно умалчивая о составѣ Церкви Невидимой, не предваряя дерзновенными домыслами Божественнаго раздѣленія человѣчества на овецъ и козлищъ, съ горестью признавая «инославныя исповѣданія» схизмами и расколами — мы жаждемъ и видимаго единства христіанскаго міра, вселенскаго общенія молитвы и догматическаго единомыслія и здѣсь, на землѣ: «И даждь намъ едиными усты и единымъ сердцемъ славити и воспѣвати Всечестное и Великолѣпное Имя Твое»... Не о внѣшнемъ мы молимся объединеніи и соглашеніи, не о «коалиціи», попущеніемъ и уступками учрежденной, а о глубинномъ и преискреннемъ сліяніи въ

единствѣ вѣры, въ единствѣ благодатнаго опыта и духовнаго подвига, въ «единствѣ вѣры и познанія Сына Божія»... Мы молимся о томъ, чтобы православнымъ сталъ весь міръ... Повторяя слова, сказанные нѣкогда св. Григоріемъ Богословомъ, «мы домагаемся не побѣды, а возвращенія братьевъ, разлука съ которыми терзаетъ насъ», — возвращенія ихъ къ Живоносному Источнику Правды. Въ извѣстномъ смыслѣ мы домагаемся побѣды: «ибо всякій, рожденный отъ Бога, побѣждаетъ міръ; и сія есть побѣда, побѣдившая міръ, вѣра наша»...

Только такое, таинственное «единеніе духа въ союзѣ міра» внутри богочеловѣческаго организма Церкви имѣетъ религіозное содержаніе, и только въ немъ горитъ и тоскуетъ вѣрующее сердце. Христіанскому сознанію, какъ таковому, безконечно чуждъ и несроденъ замыселъ внѣвѣроисповѣдного сочетанія силъ на борьбу съ невѣріемъ, какъ чуждъ ему и далекъ замыселъ великодержавнаго, организаціонно-властнаго объединенія людей во единое «стадо», здѣсь, на землѣ — хотя бы во имя Христово. Эти замыслы входятъ въ религіозную мысль со стороны, какъ приражения «лжеименнаго знанія», какъ, «пустое обольщеніе, по стихіямъ міра, а не по Христу». Но входятъ, какъ мощный соблазнъ, соблазнъ льстивый и чарующій слабыя души. Въ періоды историческихъ невзгодъ и потрясеній, въ эпохи «переходныя» и катастрофическія съ особымъ напряженіемъ и волнующей остротою пробуждается тяга ко всеобщему примиренію и союзу: по контрасту съ переживаемой страдой, на подобіе сладостнаго видѣнія въ раскаленной пустынѣ, усталымъ людямъ начинаетъ съ принудительной настойчивостью казаться, что если бы пали «вѣроисповѣдныя перегородки», если бы всѣ вѣрующіе съумѣли «возвы-

ситься» надъ «поводами» къ раздѣленію, смогли за общимъ религіозно творческимъ дѣломъ объединиться, то передъ дружнымъ натискомъ «коалиціонной» рати сокрушилась бы твердыня злобы, — и небо къ землѣ бы приклонилось. . . Чѣмъ ночь чернѣе, тѣмъ необузданнѣе становятся чаянія: въ ихъ утопическомъ максимализмѣ вся психологическая сила проповѣди «терпимости». Замыселъ объединенія облекается дерзкой апокалиптической фантастикой, греза о вселенскомъ христіанскомъ братствѣ сростается съ мечтой о «братствѣ народовъ» и «вѣчномъ мірѣ», превращается въ общественно-политическую панацею, въ «утопію земного рая». . .

Das Unzulängliche
Hier wird's Ereignis!

И пылкое ожиданіе всечеловѣческаго «счастія» и благополучія на *этой* землѣ, въ предѣлахъ *этого* историческаго горизонта, прельстительное предчувствіе могущества и славы заслоняетъ потусторонній міръ, заглушаетъ и безъ того робкія надежды «жизни вѣчной». . . И здѣсь разоблачается существенно-свѣтская природа этого «религіозно-общественнаго идеала».

Христіанское упованіе всецѣло обращено ко Второму Пришествію. Это не означаетъ жестко-суроваго равнодушія къ житейской суетѣ и къ твари, не добровольно суетѣ покорившейся и все-же «совокупно стенающей и мучающейся донынѣ». . . Не означаетъ и бездѣйственнаго терпѣнія въ міру. Но не на князей, — хотя бы и на «князей Церкви», — и не на сыновъ человѣческихъ опирается христіанская надежда. Въ исцѣляющее дѣйствіе *авторитарно — организаціоннаго соединенія* разномыслящихъ людей,

въ возможность посюсторонняго выхода изъ «рабства тлѣнію», въ дѣйственную значимость «общественнаго идеала», т. е. безусловной и однозначной, всесовершенной формы организаціи междучеловѣческихъ отношеній, которая бы автоматически осуществляла заразъ и максимальную слаженность цѣлаго, и полноту индивидуальнаго удовлетворенія, — (при томъ для каждаго и всякаго), — во всѣ эти миражи усталаго и упадочнаго воображенія христіанинъ не вѣритъ и не можетъ вѣрить. Ибо только общество праведныхъ можетъ быть праведнымъ обществомъ и не съ совершенствованія строя, а съ просвѣтленія духа должна начинаться работа надъ жизнью. Евангеліе благовѣствуется «всей твари», предвѣщаетъ вселенское обновленіе и преображеніе, но обращено оно только къ личности, къ личному покаянію, къ личному подвигу. Христіанство существенно соборно, каѳолично, не знаетъ обособленной, анархически-самозаконной личности; но оно не знаетъ и безликаго коллектива, не знаетъ собирательныхъ цѣлыхъ. Только въ личномъ дѣланіи и въ личномъ озареніи совершается «второе рожденіе» — «водою и Духомъ», «бафометическое крещеніе огнемъ», по выраженію Карлайля; и только возрожденные благодатью, «купленные дорогой цѣной» христіане, какъ члены единаго харизматическаго тѣла сочетаются во единство. И отсюда — равнодушіе къ мірскимъ благамъ: ибо «кая польза человѣку, аще міръ весь пріобрящетъ, а душу отщетитъ?»

За исканіемъ «религіозно-общественнаго идеала» стоитъ страстная, плотская привязанность къ «здѣшнему», — не радостная тяга къ нетленной софійной ризѣ міра, а мірская тоска, мірское вожделѣніе. Всего ярче и показательнѣе раскрывается эта свѣтская и мірская мотивація

замысла внѣшняго христіанскаго соединенія въ теократическихъ грезахъ Влад. Соловьева. Движущей силою его исканій съ раннихъ лѣтъ было пониманіе «цѣли человѣческаго существованія», «нормальнаго человѣческаго бытія», какъ «образованія всецѣлой общечеловѣческой организаціи», — свободной теократіи. Именно она, «идеальное общество», представлялась ему мѣриломъ «возраста» вселенской церкви; Церковь превращалась въ его сознаніи въ «общественный идеалъ» и задача благодатнаго преображенія твари въ «свободу славы сыновъ Божіихъ» извращалась въ задачу устроенія блаженнаго существованія «плотскихъ человѣковъ» здѣсь, на землѣ, путемъ реорганизаціи соотношенія дѣйствующихъ и нынѣ человѣческихъ силъ. Эсхатологическія катастрофы включались въ имманентную ткань исторической эволюціи, какъ ея закономѣрный этапъ, подобно тому, какъ и чудо Христово Воскресенія истолковывалось, какъ эволюціонная метаморфоза. И въ связи съ этимъ, мѣсто подвига занимала «христіанская политика». Ея первымъ шагомъ для Соловьева было «соединеніе церквей», мыслимое совершенно свѣтски, какъ соединеніе властей, — въ концѣ концовъ, могущественнѣйшаго свѣтскаго монарха — русскаго бѣлаго царя, съ монархомъ церкви, — папой римскимъ. И эта сопряженная двоица монарховъ должна была явиться какъ бы намѣстникомъ Бога на землѣ. Конечное упованіе: «будетъ Богъ всяческая во всемъ» — превращалась въ идею «религіозной культуры», религіознаго освященія всѣхъ сторонъ нынѣшней жизни, и исчерпывалась ею. На мірскихъ благахъ, на рѣкахъ млека и меда, которыя протекутъ въ мессіанскомъ царствѣ, дѣлаетъ удареніе Соловьевъ въ своей уніональной проповѣди; «теократическое» или «богочеловѣческое» дѣло (это «или» для него чрезвычайно характерно!)

представляется ему созданіемъ «видимаго», земного, великодержавнаго тѣла для невидимаго всехристіанскаго духа. О земномъ царствѣ, о Градѣ Здѣшнемъ грезитъ Соловьевъ — и соблазняетъ его лживый эротическій паѳосъ страсти къ этой землѣ, «Землѣ — Владычицѣ».

Въ этомъ эротическомъ обманѣ, въ подсознательномъ предпочтеніи человѣческаго божескому корень и его латинофильства, — а не наоборотъ не въ латинствѣ корень его теократическаго замысла. Идею «свободной теократіи» Соловьевъ, — и совершенно также, какъ и позже, — развивалъ и тогда, когда видѣлъ въ папѣ — носителя «антихристова преданія». Религіозно-общественнымъ соблазномъ былъ зараженъ отчасти даже Достоевскій, отметавшій «третье дьяволово искушеніе» и Римъ, провозгласившій новаго, на все согласнаго Христа на послѣднемъ нечестивомъ соборѣ, — и все таки видѣвшій «великое предназначеніе православія на землѣ» въ томъ, что «государство обращается въ церковь, восходитъ до церкви и становится церковью на всей землѣ». И здѣсь христіанскія упованія замыкаются тѣснымъ кругомъ видимаго міра, — ограничиваются «ожиданіемъ полнаго преображенія общества, какъ союза почти еще языческаго, во единую вселенскую и владычествующую церковь», — видимую и земную. И раннее славянофильство, какъ философія русской исторіи, стояло въ зачарованномъ кругу общественнаго утопизма: греза о православномъ обществѣ и культурѣ однородна и сенсимонистскимъ мечтаніямъ, и романтической тоскѣ по средневѣковому Граду, и ультрамонтанскому этатизму французскихъ теократовъ съ де-Местромъ во главѣ... Соціалистическій хиліазмъ, идеологія «священнаго союза», масонскія грезы объ «истинномъ хри-

замысла внѣшняго христіанскаго соединенія въ теократическихъ грезахъ Влад. Соловьева. Движущей силою его исканій съ раннихъ лѣтъ было пониманіе «цѣли человѣческаго существованія», «нормальнаго человѣческаго бытія», какъ «образованія всецѣлой общечеловѣческой организаціи», — свободной теократіи. Именно она, «идеальное общество», представлялась ему мѣриломъ «возраста» вселенской церкви; Церковь превращалась въ его сознаніи въ «общественный идеалъ» и задача благодатнаго преображенія твари въ «свободу славы сыновъ Божіихъ» извращалась въ задачу устроенія блаженнаго существованія «плотскихъ человѣковъ» здѣсь, на землѣ, путемъ реорганизаціи соотношенія дѣйствующихъ и нынѣ человѣческихъ силъ. Эсхатологическія катастрофы включались въ имманентную ткань исторической эволюціи, какъ ея закономѣрный этапъ, подобно тому, какъ и чудо Христово Воскресенія истолковывалось, какъ эволюціонная метаморфоза. И въ связи съ этимъ, мѣсто подвига занимала «христіанская политика». Ея первымъ шагомъ для Соловьева было «соединеніе церквей», мыслимое совершенно свѣтски, какъ соединеніе властей, — въ концѣ концовъ, могущественнѣйшаго свѣтскаго монарха — русскаго бѣлаго царя, съ монархомъ церкви, — папой римскимъ. И эта сопряженная двоица монарховъ должна была явиться какъ бы намѣстникомъ Бога на землѣ. Конечное упованіе: «будетъ Богъ всяческая во всемъ» — превращалась въ идею «религіозной культуры», религіознаго освященія всѣхъ сторонъ нынѣшней жизни, и исчерпывалась ею. На мірскихъ благахъ, на рѣкахъ млека и меда, которыя протекутъ въ мессіанскомъ царствѣ, дѣлаетъ удареніе Соловьевъ въ своей уніональной проповѣди; «теократическое» или «богочеловѣческое» дѣло (это «или» для него чрезвычайно характерно!)

представляется ему созданіемъ «видимаго», земного, великодержавнаго тѣла для невидимаго всехристіанскаго духа. О земномъ царствѣ, о Градѣ Здѣшнемъ грезитъ Соловьевъ — и соблазняетъ его лживый эротическій паѳосъ страсти къ этой землѣ, «Землѣ — Владычицѣ».

Въ этомъ эротическомъ обманѣ, въ подсознательномъ предпочтеніи человѣческаго божескому корень и его латинофильства, — а не наоборотъ не въ латинствѣ корень его теократическаго замысла. Идею «свободной теократіи» Соловьевъ, — и совершенно также, какъ и позже, — развивалъ и тогда, когда видѣлъ въ папѣ — носителя «антихристова преданія». Религіозно-общественнымъ соблазномъ былъ зараженъ отчасти даже Достоевскій, отметавшій «третье дьяволово искушеніе» и Римъ, провозгласившій новаго, на все согласнаго Христа на послѣднемъ нечестивомъ соборѣ, — и все таки видѣвшій «великое предназначеніе православія на землѣ» въ томъ, что «государство обращается въ церковь, восходитъ до церкви и становится церковью на всей землѣ». И здѣсь христіанскія упованія замыкаются тѣснымъ кругомъ видимаго міра, — ограничиваются «ожиданіемъ полнаго преображенія общества, какъ союза почти еще языческаго, во единую вселенскую и владычествующую церковь», — видимую и земную. И раннее славянофильство, какъ философія русской исторіи, стояло въ зачарованномъ кругу общественнаго утопизма: греза о православномъ обществѣ и культурѣ однородна и сенсимонистскимъ мечтаніямъ, и романтической тоскѣ по средневѣковому Граду, и ультрамонтанскому этатизму французскихъ теократовъ съ де-Местромъ во главѣ... Соціалистическій хиліазмъ, идеологія «священнаго союза», масонскія грезы объ «истинномъ хри-

стіанствѣ», націоналистическій религіозный мессіанизмъ польскій и русскій, — всѣ эти теченія общественной мысли прошлаго вѣка вдохновлены замысломъ земного царства. Зіяніе между грѣховнымъ, тварнымъ міромъ и міромъ божественнаго, исполненнаго совершенства замѣщено гностической діалектикой и расчетами по «началу достаточнаго основанія», — и «невольничьи тревоги» міра сего невозбранно вторгаются въ міръ святыни.

Этому «розовому христіанству», вдохновленному идиллическимъ ожиданіемъ успѣха здѣшняго историческаго процесса, мы противопоставляемъ не созерцательное «недѣланіе» «чернаго», міроотрицающаго пессимизма. Есть христіанское дѣланіе въ міру, и на семи праведникахъ стоитъ онъ: но праведники эти не земной градъ строятъ, а устрояютъ изъ душъ своихъ храмъ Богу Небесному. Не въ созиданіи «теократическаго» Левіаѳана «святится имя» Господне и созидается Тѣло Христово, а въ мирѣ и праведности о Духѣ Святѣ. Возможна и необходима религіозная культура, но не какъ порабощающая однозначная форма, не какъ особый строй: что бы ни дѣлалъ вѣрующій, онъ дѣлаетъ въ Богѣ, и это и есть религіозная культура. Ее творили подвижники и чудотворцы, достигшіе нетлѣнія и сіявшіе міру. Ее творили боговдохновенные пророки и учители, — даже и въ языкахъ. Псалтирь и храмъ св. Софіи Цареградской, катакомбальныя фрески и пѣснопѣнія церкви — вотъ кирпичи религіозной культуры; но изъ нихъ не слагается Града... Преп. Іуліанія Лазаревская и святитель Тихонъ Задонскій, носители религіозной культуры; но они «выходили за станъ» во срѣтеніе Господу. И объ этомъ строительствѣ Достоевскій влагалъ проникновенныя слова въ уста старца Зосимы: «Если бы свѣтилъ, то свѣтомъ своимъ озарилъ бы и другимъ путь, и тотъ, который

совершилъ злодѣйство, можетъ быть, не совершилъ бы его при свѣтѣ твоемъ. И даже если ты и свѣтилъ, но увидишь, что не спасаются люди, даже и при свѣтѣ твоемъ, то пребудь твердъ и не усомнись въ силѣ свѣта небеснаго; вѣрь тому, что если теперь не спаслись, то потомъ спасутся. А не спасутся и потомъ, то сыны ихъ спасутся, ибо не умретъ свѣтъ твой, хотя бы и ты уже умеръ. Праведникъ отходитъ, а свѣтъ его остается».

Подвигъ личнаго совершенствованія не исключаетъ, но вмѣщаетъ въ себя дѣланіе общественное: оно есть осуществленіе основоположнаго христіанскаго завѣта любви къ ближнему. Нѣтъ только общественнаго идеала, нѣтъ особыхъ, совершенныхъ, запечатлѣнныхъ абсолютностью формъ бытового уклада и организаціи. Абсолютное раскрывается лишь въ личности: есть образъ Божій въ человѣкѣ, но нѣтъ его въ государствѣ, обществѣ или иномъ какомъ коллективѣ. Евангеліе не можетъ быть развернуто въ кодексъ легальныхъ предписаній, въ конституцію идеальнаго, нормальнаго, «праведнаго общества»; изъ религіознаго опыта нельзя вывести свода законовъ. Общественное строительство есть дѣло мірское и освящается оно тѣмъ, что творятъ его вѣрующіе въ духѣ жертвенной любви и милосердія. Это и есть единственно-возможная «религіозная общественность», единственно-возможная «теократія». Религіозная культура есть нормативное заданіе личнаго творчества, есть его мѣрило, — она не есть «строй», который когда либо осуществится и насильственно облагодѣтельствуетъ людей.

«Третье дьяволово искушеніе» и есть соблазнъ посюсторонняго преображенія, соблазнъ религіознаго исполненія до Второго Пришествія и до воскресенія мертвыхъ, соблазнъ религіозно —

историческаго имманентизма. Со всею яркостью онъ сказался въ римскомъ католицизмѣ, въ латинствѣ, откуда именно и заражалъ все романо-германское человѣчество. Нисколько не отрицая реальность таинственной жизни въ католицизмѣ, вполнѣ признавая наличность благодатныхъ даровъ въ немъ, мы въ тоже время съ полнымъ правомъ можемъ повторить прозрѣнія Достоевскаго. Римъ папъ, видѣлось ему, «есть Римъ Юліана Отступника, но не побѣжденный, а какъ бы побѣдившій Христа въ новой и послѣдней битвѣ», — новая римская имперія съ папой pontifex maximus, во главѣ. Не съ укоромъ, но съ горестной тревогой утверждалъ Достоевскій, что католичество «провозгласило новаго Христа, непохожаго на прежняго, прельщеннаго третьимъ дьяволовымъ искушеніемъ, земными царствами». Дѣло не во властолюбіи папъ и не въ нравственномъ упадкѣ клира; католицизмъ есть обмірщенное христіанство по самому духу своему и это проистекаетъ не изъ слабости воли, а отъ искривленія религіознаго сознанія. Какъ бы то ни объяснялось историко-генетически, остается несомнѣннымъ, что ветхій законъ, царствовавшій до благодати, остался не преодолѣннымъ въ католицизмѣ и вѣра въ латинствѣ извратилась въ «лжеименный гнозисъ», въ доказательную систему, въ кодексъ юридическихъ нормъ. Религіозная оцѣнка католицизма, к а к ъ и с п о в ѣ д а н і я, не можетъ опредѣляться одними историческими и каноническими справками, да ссылкою на благочестіе отдѣльныхъ праведниковъ. Духъ juris civilis, а не Евангелія дышетъ въ католической догматикѣ. Основной догматъ вѣры, догматъ искупленія, истолкованъ здѣсь въ терминахъ уголовнаго права и благодатное врачеваніе таинствами превращено частью въ тюремную дисциплину, частью въ натуралистическую магію (opera supererogatoria, дѣйственность таинствъ

ex opere operato). И все это вѣнчается подмѣною эсхатологическаго идеала харизматическаго преображенія твари — историческимъ идеаломъ вселенской Civitas Dei: «Папа превратился въ универсальнаго харизматика, какимъ въ язычествѣ могъ ощущать себя лишь фараонъ, сынъ бога, царь и верховный жрецъ», проникновенно замѣчаетъ о. С. Н. Булгаковъ. «Папа замѣщаетъ Христа на землѣ, а его монархія есть уже тысячелѣтнее царство Христа со святыми его: такова неизбѣжная логика папизма. Въ императорскомъ Римѣ подъ папской тіарой снова воскресаетъ divus caesar, оживаетъ языческая лжетеократія. А если царство Христово уже осуществлено въ Римѣ, то вѣдь, ненужной помѣхой является Тотъ, Грядущій, ибо дѣло Его уже сдѣлано и находится въ надежныхъ рукахъ societatis Jesu»... «Легенда о Великомъ Инквизиторѣ» — не клевета и не шаржъ, а трепетная трагедія... Завѣтъ благодати сталъ въ католицизмѣ завѣтомъ закона, завѣтомъ «отъ горы Синайской, рождающимъ въ рабство»... И съ этимъ связана утрата грани между истиною богооткровенной и «естественной истиной» — человѣческаго разумѣнія, съ такою силою проявляющаяся въ канонизаціи условныхъ достиженій логическаго знанія, — имѣю въ виду объявленіе системы философіи Ѳомы Аквинскаго philosofia perennis, непогрѣшимой. Догматы вѣры и догматы знанія становятся по истинѣ догматической сѣтью для свободнаго индивида, превращаются въ статьи уголовнаго закона.

«А вышній Іерусалимъ — свободенъ»... Не должно строить здѣшняго града, — даже во имя Божіе: ибо Царство Божіе не отъ міра сего. Видимая церковь, зачатокъ грядущаго Града Бога Живаго, грядущаго не на

этой, а на «новой» землѣ, единственное, что есть вѣчнаго и существенно-сущаго въ исторіи, — есть служеніе таинствъ, а не мірское управленіе. Новый Іерусалимъ никогда не раскроется и не раскрывается въ халифатъ, никогда не становится «общественнымъ идеаломъ»... Таково православное благовѣстіе свободы. И потому не о силѣ человѣческой, не о внѣшней коопераціи, не о примиренческомъ и соглашательскомъ объединеніи томится православная совѣсть, но объ озареніи Свыше, о становленіи грѣховнаго «душевнаго» человѣка въ духовнаго и духоноснаго. Силою Божественной устрояется единство міра, и не во внѣшней организаціи она, а въ «единомысліи», въ «единствѣ Божіей благодати», въ каѳолическомъ общеніи тожественнаго религіознаго опыта.

И отлагая полное свершеніе единства до временъ апокалиптическихъ, православное сознаніе не бѣжитъ изъ міра, не гнушается имъ. За устремленностью ко Второму Пришествію стоитъ острое ощущеніе реальнаго зла, непобѣдимаго одною силою человѣческой. Церкви вѣдомо, что ея «брань не противъ крови и плоти, но противъ начальствъ, противъ властей, противъ міроправителей тьмы вѣка сего, противъ духовъ злобы поднебесной», — и потому до суда и раздѣленія, до «смерти второй» не можетъ вообразиться Богъ всяческая во всемъ. Источникъ зла не въ субъективно-психологическомъ разъединеніи и самоутверженіи людей: есть «реальный» отецъ лжи»... И изгонится онъ лишь въ «послѣдніе дни» — на «судѣ великаго дня». Изгоняется и въ этой жизни — «молитвою и постомъ», участіемъ въ благодатной таинственной жизни Церкви и лично-творческой аскезой, подвигомъ жертвенной и самозабвенной любви къ ближнимъ — не по плоти и крови ближнимъ, а по единству Голгоѳской жертвы и

единству Ходатая Новаго Завѣта. Не «христіанская политика» а служеніе таинствъ есть путь устроенія Царствія Божія.

Два замысла, два завѣта борются въ исторіи: Христовъ и человѣческій, — завѣтъ благодати и завѣтъ закона. Замыселъ принудительной, автоматически-благотворной, магически-безошибочной организаціи во внѣшнемъ послушаніи общезначимой, отвлеченной нормѣ, — и завѣтъ «единства духа въ союзѣ мира», личнаго подвига и свободнаго дерзновенія. Робкую волю смущаетъ необезпеченность творческаго пути, ибо «нѣтъ залоговъ отъ небесъ», — залоговъ порядка do ut des. И прельщаетъ усталое сознаніе чувственная яркость обѣтованій «закона»... Существуютъ «религіозныя искушенія», искушенія немощью окружающаго міра, его скорбью и суетою, искушенія тварной ограниченностью, безвидностью и неосязаемостью Духа. И изъ нихъ рождается грѣхъ «религіознаго самооправданія». Силъ безбоязненно отдаться дерзновенному восторгу устремленія горѣ не хватаетъ — надежда ищетъ костылей. И находитъ ихъ въ переоцѣнкѣ самой себя. Парадоксально это соединеніе робости и превозношенія: но необычайно часто. . . Не вѣруя въ подвигъ, расчитывая на автоматическую необходимость «прогресса», грѣховный человѣкъ заслоняетъ отъ себя свою «язву», утверждая дѣйствительность и своей силы. — Этому «розовому» Христіанству противостоитъ завѣтъ подвига: въ тоскѣ ощущая бездѣйственность своей воли, вѣрующій знаетъ, что въ молитвенномъ озареніи ему «все возможно», что ему помогаетъ «Тотъ, кто дѣйствующій въ насъ силой можетъ сдѣлать несравненно больше, нежели то, чего мы просимъ или о чемъ помышляемъ». И потому не смущается его сердце и не устрашается: ибо имѣетъ обѣтованіе: «Съ нами

Богъ! разумѣйте языцы, и покоряйтеся: яко съ нами Богъ!» И взирая на злое томленіе міра, на соблазны и плевелы, въ умиленіи взываетъ: «Призри съ Небеси, Боже, и виждь, и посѣти виноградъ сей, и утверди и́, его-же насади Десница Твоя!»

Георгій В. Флоровскій.

Прага Чешская
1923. I. 30.

КЪ ПРОБЛЕМѢ ЛИТУРГИКИ ВЪ ПРАВОСЛАВІИ И КАТОЛИЦИЗМѢ

Среди многочисленныхъ заблужденій, опутавшихъ мысль русской интеллигенціи, особенно выдѣляются ложныя мнѣнія по вопросамъ, касающимся религіи и Церкви. Оставивъ въ сторонѣ вульгарный и воинствующій атеизмъ, мы подходимъ непосредственно къ интересующему насъ предмету — именно къ проблемѣ культа въ связи съ вопросомъ вѣроисповѣданія. Россійскіе интеллигенты всегда столь матеріалистически и позитивистически настроенные, поскольку они интересовались религіей помимо ея огульнаго отрицанія, въ лучшемъ случаѣ считали возможнымъ ограничиваться романтической мечтательностью, да общими схемами. На конкретный догматъ, конкретный культъ была наложена анаѳема. Издѣвательствамъ надъ культомъ и догматикой въ значительной степени обязаны своимъ успѣхомъ т. н. «философскія» произведенія Л. Толстого; въ частности одно изъ самыхъ слабыхъ въ художественномъ отношеніи — романъ «Воскресеніе». Поэты, вродѣ Минскаго, З. Гипіусъ, А. Бѣлаго, А. Блока, писатели, вродѣ Мережковскаго при всемъ ихъ различіи имѣютъ одну общую черту — отрицаніе догмата и культа. Внѣцерковная, адогматическая и безкультная «религіозность» была даже какъ-бы девизомъ новѣйшихъ «богоискателей».

Здѣсь не мѣсто входить въ подробный анализъ этого явленія, породившаго, между прочимъ, симпатіи интеллигенціи къ сектантству. Позволимъ себѣ высказать лишь одно соображеніе: отвращеніе интеллигенціи къ догмату и культу заставляетъ насъ, независимо отъ прочихъ доводовъ, идя методомъ «отъ противнаго», заключить, что здѣсь именно самое важное, центръ тяжести, святая святыхъ религіи.*)

1

Психофизическая природа человѣческаго существа сама по себѣ является уже оправданіемъ культа a priori; a posteriori онъ оправдывается исторически, фактомъ наличности цвѣтущаго культа во всякой живой и жизненной религіи, и наоборотъ, — вырожденіемъ и ослабленіемъ его въ упадочныя, безрелигіозныя эпохи. Въ этомъ пунктѣ сходятся, какъ свободные ученые, такъ и богословы-

---

*) Адогматизмъ всегда приводитъ къ атеизму; интеллигенты «богоискатели» остаются въ сущности такими же атеистами, какими они были въ періодъ открытаго матеріализма и позитивизма, не въ примѣръ западнымъ позитивистамъ, часто бывшимъ въ глубинѣ души людьми религіозными. Въ одной изъ своихъ раннихъ статей, которая даже называется «Съ нами Богъ» (Альманахъ «Ex Libris») Андрей Бѣлый говоритъ:

«Догматическій методъ, возвысившійся надъ своимъ служебнымъ значеніемъ разсматривается теперь какъ нѣчто призрачное» (стр. 191) и далѣе:

«Явно, что въ религіи не можетъ быть принужденія. «Духъ дышетъ гдѣ хочетъ»... «Въ религіи не можетъ быть догматовъ. Связь религіозныхъ переживаній, цѣлесообразность ихъ можетъ проявиться лишь въ абсолютной свободѣ духа». (Стр. 193). А въ сборникѣ «Послѣ разлуки» 1922 г. онъ уже возвѣщаетъ:

«Новая дорога въ Назаретъ — Бога нѣтъ.»

специалисты. Слѣдуетъ замѣтить, между прочимъ, что всякаго рода атеистическія и имманентно-соціальныя религіи (напр. Фейербахіанство съ его варіантами), являющіяся какъ бы антитезой положительныхъ трансцендентныхъ религій, всѣ имѣютъ культъ или стремятся выработать его. Нѣкоторые изъ этихъ культовъ имѣютъ пока зачаточную форму, напр. соціализмъ съ его благоговѣйнымъ и суевѣрнымъ почитаніемъ буквы «писаній» вождей, ихъ изображеній и пр.; нѣкоторыя зато имѣютъ даже весьма разработанный ритуалъ, отличающійся иногда большою пышностью. Сюда надо отнести массонство съ его разновидностями, религію Grand Etr' а (Великаго существа) О. Конта, буддизмъ съ его разновидностью — ламаизмомъ, теософію, антропософію, спиритизмъ и. т. д. Во всѣхъ этихъ случаяхъ неизмѣнно внутренней сущности религіи — соотвѣтствуетъ и художественно-практическая цѣнность, осмысленность культа. Однако, какъ бы мы ни оцѣнивали эти культы, признать фактъ ихъ наличности мы обязаны. Судьба философіи О. Конта въ этомъ отношеніи особенно поучительна, и напрасно отъ его «послѣдняго періода» (субъективный синтезъ, религія Grand Etr' а) открещиваются ученики и послѣдователи основателя новѣйшаго позитивизма. Своимъ философскимъ дѣяніемъ онъ на дѣлѣ показалъ, что вытѣснить религію можно только религіей, а производя эту замѣну, дѣятели послѣдней неминуемо приходятъ къ созданію культа. И вопросъ лишь въ томъ: дѣйствительно ли это созданіе творчески вызрѣвающее изъ глубинъ духа, или же сочинительство, своимъ ничтожествомъ, мелкостью и несерьезностью — обличающее ничтожество, мелкость и несерьезность своего субстрата. О. Контъ былъ несомнѣнно натурой религіозно одаренной (въ противоположность Канту) и неудачи его дерзанія указываютъ лишь на то,

что онъ былъ ослѣпленъ и стоялъ спиной къ Источнику истинной религіи. Можно, конечно, не соглашаться съ Вл. Соловьевымъ, именно съ его попыткой діалектически вывести изъ человѣкобожества О. Конта — богочеловѣчество.*) Но нельзя вслѣдъ за нимъ не признать серьезности и трагизма въ стремленіи философствующаго математика — заполнить имъ же созданную страшную пустоту достойнымъ эквивалентомъ. И намъ лишь остается пожалѣть несчастнаго, замѣнившаго Господа Grand Etr' омъ, а Приснодѣву Марію — Клотильдой Де-Во.**) Пожалѣвъ же — уберечься самимъ отъ соблазна. Тѣмъ болѣе, что такіе соблазны были въ нѣдрахъ самой истинной религіи — во вселенскомъ христіанствѣ и привели они къ терзающему Церковь расколу-плюрализму.

* *

*

---

*) Возникаетъ предположеніе: не связано-ли это толкованіе Контовской идеи у Соловьева съ его личнымъ культомъ Софіи-Премудрости Божіей, которую онъ видитъ въ концепціи Grand Etr'a? А такъ какъ православный и святоотческій взглядъ на Софію состоитъ въ соотождествленіи ея съ Іисусомъ Христомъ, то ходъ идей въ этой философско-богословской гипотезѣ дѣлается понятнымъ, хотя фактическое тождество Софіи и Grand Etr' а, въ сущности, остается недоказаннымъ и все построеніе, въ концѣ концовъ, виситъ въ воздухѣ, опираясь на скрытое petitio principii. У Вл. Соловьева были дѣйствительно всѣ основанія утверждать, что «закоренѣлый западникъ Августъ Контъ былъ бы очень удивленъ, если бы кто нибудь сказалъ или показалъ ему, что въ своемъ Grand Etr' ѣ онъ формулировалъ то, что съ особенной увѣренностью и яркостью, хотя и безъ всякаго отчетливаго пониманія выражалось религіознымъ вдохновеніемъ русскаго народа еще въ XI вѣкѣ»... Рѣчь здѣсь идетъ о Св. Софіи и ея яко бы культѣ (Вл. Соловьевъ «Идея человѣчества у Августа Конта». Собр. Соч. С. П. Б. 1897—1900 т. VIII, стр. 239.).

**) Аналогично А. Блоку въ наше время съ его «Прекрасной Дамой».

Религія въ своей глубочайшей сущности есть триединство догмата, миѳа и культа. Слѣдуетъ оговориться, что терминъ миѳъ, употребляемый въ данномъ случаѣ — не имѣетъ ничего общаго по своему содержанію съ тѣмъ, что вкладывается въ него популярнымъ представленіемъ. Подъ миѳомъ, какъ это будетъ видно далѣе мы будемъ всегда разумѣть отмѣченный откровеніемъ, религіозно-избранный и осознанный историческій фактъ, лежащій въ основѣ религіи. Мы называемъ миѳомъ всю совокупность моментовъ земной жизни Спасителя, какъ фактъ высшей исторической реальности. И подобно тому, какъ умаленіе какого-нибудь изъ Лицъ Пресвятой Троицы, или же еретическія на этотъ счетъ мнѣнія ведутъ къ скрытому, или открытому безбожью, въ смыслѣ отрицанія бытія Бога Живаго во всей Его полнотѣ, такъ и попытки умалить одну изъ Ипостасей религіи (хотя бы за счетъ возросшей другой) ведетъ къ скрытой, или открытой безрелигіозности, нанося во всякомъ случаѣ существенный ущербъ религіи, какъ цѣлому. *) Mutatis mutandis можно сказать, что общая религіозная поврежденность заключается и сказывается въ поврежденности одной изъ упомянутыхъ Ипостасей, большей частью всѣхъ трехъ вмѣстѣ. Здѣсь выдвигается рядъ важныхъ и очень интересныхъ вопросовъ: какъ сказывается поврежденность религіи на поврежденности культа; въ какихъ предѣлахъ допустимы варіаціи культа и когда онѣ дѣлаются его поврежденіями; какъ обстоитъ въ этомъ отношеніи съ Православнымъ и Католическимъ культомъ въ ихъ исторіи; о чемъ эта исторія свидѣтельствуетъ и какіе практическіе выводы можно сдѣлать изъ сказаннаго.

---

*) Какъ это случилось «въ эволюціи» «богосознанія» А. Бѣлаго, о чемъ говорилось выше.

Трансцендентное бытіе утверждается душе-духовнымъ опытомъ вѣры и помимо вѣры нѣтъ никакой возможности преодолѣть пропасть, отдѣляющую имманентное отъ трансцендентнаго, а тѣмъ болѣе заполнить ее. Такимъ образомъ, вѣра не дедуцируетъ догматъ, а порождаетъ его; послѣдній уже потомъ получаетъ богословско-философскую формулировку. Однако, было бы грубой ошибкой думать, что формула есть догматъ: это значило бы смѣшать понятіе съ терминомъ и предполагать возможность для дискурсивнаго мышленія быть адекватнымъ трансцендентному, что было бы, конечно, уже гносеологической и философской нелѣпостью. *) Догматъ есть даръ откровенія, принимаемаго вѣрой. А формула его — посильный отвѣтъ человѣческаго разума на этотъ даръ. Природа догмата въ самой своей основѣ богочеловѣческая. Однако, какъ же даруется намъ догматъ, если формула есть дѣло человѣческое? Говоря иначе, какова видимая и опознаваемая форма, оболочка откровенія? Такой формой, оболочкой, плотью догмата является миѳъ, религіозная реальность, утверждаемая столько же опытомъ и разумомъ, сколько и вѣрой. Миѳъ есть нерасторжимое и неразъединимое соединеніе конкретнаго факта и вѣры, почему онъ въ извѣстномъ смыслѣ реальнѣе самого опыта. Будучи органомъ откровенія и стабилизуясь въ догматической формулѣ, миѳъ тѣмъ не менѣе, въ качествѣ процесса требуетъ такого же процессуальнаго его осознанія. Такую многократную процессуальную реализацію миѳа, осознаніе его и eo ipso

---

*) «Не догматическая формула родитъ догматъ, но религіозное содержаніе или живой догматъ порождаетъ догматическую формулу (или формулы)». С. Булгаковъ («Свѣтъ Невечерній», 59).

утвержденіе догмата, даетъ культъ. Природа культа въ основѣ своей драматична, а драматизмъ предполагаетъ художественность — не въ смыслѣ артистической нарочитости, а лишь, какъ видимое, въ красотѣ сознаваемое проявленіе миѳа. Миѳъ реальнѣе, строже и опредѣленнѣе голаго историческаго факта.

Настоящій же миѳъ — религіозный въ огромномъ большинствѣ случаевъ — отнюдь не психологистиченъ, какъ думаютъ многіе. Наоборотъ, съ несравненной полнотой и точностью выражаетъ онъ душу и существо историческаго нумена, опознавая его органомъ вѣры, совершенно независимымъ отъ закона достаточнаго основанія. Такимъ образомъ миѳъ можно окончательно опредѣлить, какъ религіозно избранный, опознанный и выявленный нуменъ историческаго бытія. Но, такъ какъ вѣра дается въ непосредственномъ, несомнѣнномъ, внутреннемъ опытѣ, то и миѳъ, въ концѣ концовъ, сводится къ приведенію опосредствованнаго и посредственнаго въ неопосредствованное и непосредственное. Въ миѳѣ — бытіе историческаго нумена познается черезъ вѣру и наоборотъ, самъ нуменъ стимулируетъ и вызываетъ свободный подвигъ вѣры. Этимъ и объясняется то, что съ одной стороны вѣра въ догматъ выводится изъ миѳа, а съ другой стороны оказывается скрѣпляющимъ и миѳообразующимъ началомъ, непостижимымъ для разсудка, но фактомъ разума.*)

*) Разумъ занимаетъ по отношенію къ разсудку независимое, автономное положеніе. Лучше всего это можно иллюстрировать на аналогіи антиноміи и противорѣчія. Противорѣчію въ области разсудка — аналогична антиномія въ области разума. Но если состояніе противорѣчія, въ которое приводится разсудокъ какимъ-либо объектомъ, указываетъ на дефектъ или ошибку въ послѣднемъ, то фактъ антиноміи, наоборотъ, указываетъ на сверхразумность объекта и невозможность для разума быть ему соравнымъ. Очень хорошо выразилъ отношеніе миѳа къ нумену, выявивъ вмѣстѣ съ тѣмъ

Однако, миѳъ имѣетъ свои предѣлы, свою исчерпанность, свое т. с. дно. Эти предѣлы — реальный въ обычномъ смыслѣ, религіозно историческій фактъ, ограниченный мѣстомъ и временемъ. Догматъ неисчерпаемъ (антиномичность одинъ изъ признаковъ неисчерпаемости); миѳъ же исчерпаемъ и въ Христіанствѣ онъ исчерпанъ именно въ предѣлахъ священнаго писанія, преданія и святоотческой экзегезы. Вотъ почему удвоеніе, вообще умноженіе, смытость, неясность контуровъ миѳа, которыя мы имѣемъ въ апокриѳѣ, всегда отступаютъ на задній планъ передъ рѣзкой ихъ очерченностью въ codex canonicus. Апокриѳъ сознаетъ себя созданіемъ фантазіи, хотя бы и благочестивой, но не правомѣрной и стыдливо уступаетъ мѣсто религіозно-историческому факту миѳа. Правда, въ первые вѣка христіанства гностики и другіе еретики пользовались апокриѳами для обоснованія своихъ философемъ и теодицей, иногда прямо и рѣзко враждебныхъ ученію Вселенской Церкви, но и эти апокриѳы (особенно апокриѳическія евангелія гностиковъ) должны были уступить мѣсто codex canonicus, въ виду именно его исторической силы; сами же эти созданія религіозной фантазіи и фантастической мистики въ процессѣ исторіи церкви

природу антиноміи Евсевій (Еп. Дорилейскій) въ своемъ извѣстномъ возраженіи Несторію: «Воистину одно и то же Слово Божіе и рождено Отцемъ Вѣчности и воплотилось во времени отъ Дѣвы для нашего спасенія». Вообще, вся исторія Несторіанской ереси очень поучительна въ интересующемъ насъ смыслѣ. Ибо касаясь вначалѣ лишь наименованія пресвятой дѣвы Маріи, θεοτόκος или ἀνθρωποτόκος — богородица, или человѣкородица, оно задѣло и повредило догматъ воплощенія во всей его глубинѣ, и въ сущности совершенно отвергло христіанство. (Папство не постѣснялось вступить въ XVII вѣкѣ въ унію съ этой фактически нехристіанской сектой: они, какъ извѣстно, образовали послѣ уніи восточно-католическій патріархатъ халдейскаго обряда. Послѣднее тѣмъ удивительнѣе, что мѣстный римскій соборъ въ 430 г. при папѣ св. Целестинѣ осудилъ Несторіанство.)

оказались изъятыми изъ обихода вѣрующихъ настолько, что позднѣйшимъ поколѣніямъ съ трудомъ удается отыскать и зафиксировать скудные обрывки и остатки изъ этого, нѣкогда столь пышно разцвѣтавшаго вертограда, порой геніальнаго вымысла.

3

Культъ своей повторяемостью указываетъ на единеніе внѣвременнаго, нуменальнаго, неизрѣченнаго, что воплощается въ антиноміяхъ догмата съ исторически пріуроченнымъ ко времени и мѣсту. Событіе миѳа единственное и неповторяемое — повторяется въ культѣ, не какъ воспоминаніе, а какъ эманація факта, какъ его реальное присутствіе. Безъ этого нѣтъ Таинства. Поэтому и возникаетъ сложный и тревожный вопросъ о системѣ дѣйствій и рѣченій, необходимыхъ для осуществленій реальнаго присутствія миѳа въ культѣ. Возникаетъ проблема ритуала. Ритуалъ такъ относится къ культу, какъ средство къ цѣли; такимъ образомъ, проблема ритуала есть проблема въ своемъ родѣ телеологическая и притомъ въ ея двухъ обращеніяхъ. Мы ставимъ вопросъ: какой должна быть совокупность дѣйствій ритуала, чтобы реально повторить миѳъ? И каковы послѣдствія въ отношеніи къ миѳу того, или иного ритуальнаго дѣйствія?

Исторія культовъ и богослуженій (всѣхъ вообще, не только христіанскихъ) показываетъ намъ, что система ритуала отличается необычайной чувствительностью и точностью, и что эта ритуальная «буквальность» отнюдь не произвольна, отнюдь не является плодомъ выдумки. Она подчиняется внутренней закономѣрности самаго миѳа, лежащей внѣ человѣческой воли, которую она гнетъ безъ всякаго труда, ибо его законы суть въ

то же время и законы воли. Будучи божественнымъ, миѳъ проникаетъ до сокровенныхъ глубинъ человѣка. И наоборотъ — нарушеніе ритуала, констатируемое и сознаваемое религіозной совѣстью, какъ произволъ, ощущается и какъ созданіе лжемиѳа, даже антимиѳа, т. е., какъ опредѣленно злое дѣяніе, какъ грѣхъ. Послѣднее особенно ясно чувствовали наши предки, умиравшіе по видимости какъ будто бы за азъ, въ дѣйствительности же ставившіе ребромъ вопросъ: принять ли вѣрный ритуалъ и съ нимъ вѣрный миѳъ, или же невѣрнымъ, ложнымъ ритуаломъ создавать, выдумывать, утверждать лжемиѳъ противъ истиннаго миѳа, т. е. клеветать на то, что «добро зѣло» и быть въ согласіи съ клеветникомъ (διάβολος). Эта мысль не разъ получала у нашихъ предковъ чудное выраженіе въ духовныхъ стихахъ. Столь чуткіе къ духовному смраду, они питали непреодолимое отвращеніе къ смердѣвшей уже тогда Европѣ. И понадобились вѣка извращеннаго лжевоспитанія, чтобы пріучить къ этому злу, сдѣлавъ его не только терпимымъ, но и желаннымъ.

Съ миѳомъ и въ миѳѣ рождается человѣкъ, имъ повитъ, въ него погруженъ и уходитъ неизбѣжно въ тайну миѳа смерти. Современный психоанализъ вскрылъ наличность специфическихъ «церемоній», которыми обставляетъ индивидуальный человѣкъ свою личную психическую и физическую жизнь. Эти «церемоніи» — несомнѣнно личный ритуалъ индивидуума, обслуживающій его личную жизненную драму, его т. с. индивидуальную исторію на короткомъ земномъ пути, гдѣ впереди и сзади, въ прошедшемъ и будущемъ миѳъ, а настоящее — какъ нѣкая грань, не поддающаяся опредѣленію, есть лишь сознаніе единства и внѣвременности нашего я. Тѣмъ важнѣе и объективно цѣннѣе миѳотворчество народа и всего человѣчества, которое вкладываетъ въ свое созданіе

то, что въ него самого вложено Отчей рукой. Конечно, подобно тому, какъ любая личность можетъ создавать массу апокриѳовъ въ поэтическомъ, музыкальномъ, научномъ творчествѣ — такъ имѣетъ ихъ въ грандіозномъ масштабѣ и все человѣчество. Есть религіи общія и частныя. Есть миѳъ общій и частный. Въ рѣзкомъ противорѣчіи со всѣмъ этимъ свѣтомъ духовнымъ, въ свое время дающимъ плодъ, и черезъ плодъ живущимъ въ родѣ, стоитъ поддѣлка, клевета, выдумка, ложь. Она бываетъ, какъ въ отрицательной формѣ — отвращеніе своего лица отъ миѳа, самоотрицаніе, черезъ отрицаніе религіи, такъ и въ формѣ миѳоподобнаго лжесочинительства, измышленія псевдомиѳа. Римскій Католицизмъ, протестантство, соціализмъ и проч. съ точки зрѣнія православной совѣсти являютъ намъ различныя ступени и образы этого грѣха противъ миѳа, который есть также грѣхъ вообще. «Грѣхъ есть беззаконіе» (I пос. Іоан. III, 5). Нѣтъ ничего закономѣрнѣе миѳа, — но нѣтъ ничего и свободнѣе . . .

Работы С. Фрейда и его послѣдователей, среди которыхъ особенно выдѣляются Отто Ранкъ и Гансъ Заксъ («Значеніе психоанализа въ наукахъ о духѣ»), несмотря на свой кажущійся матеріализмъ и видимую безрелигіозность, сдѣлали въ сущности большое дѣло: они освободили взгляды современнаго философа отъ ложнаго спиритуализма (весьма близкаго между прочимъ къ докетизму) *) въ его подходѣ къ миѳу и подвели подъ послѣдній прочную реальную — пусть даже физіологическую — это дѣло не мѣняетъ — основу. А вѣдь содержаніе религіи

---

*) Въ качествѣ представителей ложнаго спиритуализма на католической основѣ необходимо упомянуть о Леруа («Догматъ и критика») и Шюрэ («Великіе Посвященные»). Докетизмъ послѣдняго совершенно недвусмысленно проявился въ главѣ Jesu, названнаго произведенія.

и вѣры въ идеалѣ есть Ens realissimus — то что безконечно реальнѣе, несомнѣннѣе матеріи.

Органическій, т. е. глубоко реальный характеръ т. н. натуральныхъ миѳовъ, независимо отъ спеціально біологическаго смысла, былъ вскрытъ изслѣдованіями такихъ ученыхъ, какъ Фрацеръ, Баудиссинъ, Зѣлинскій и др. Сказанное отнюдь не колеблетъ абсолютной истины христіанства. Конечно, безусловно правъ Н. Арсеньевъ, говоря, что этическій образъ «однажды добровольно отдавшаго себя на смерть ради людей Іисуса . . . . неумирающаго уже во вѣки — Я есмь первый и живый и былъ мертвъ и се живъ во вѣки вѣковъ (Апок. I, 17—18); Христосъ, воскресшій изъ мертвыхъ уже не умираетъ: смерть ужъ не имѣетъ надъ Нимъ власти, говоритъ Апостолъ Павелъ, (Рим. VI, 9—10) — Іисуса, добровольнаго страдальца, полнаго самоотверженной любви и сознательнаго подвига, побѣдившаго силу смерти, ничего общаго не имѣетъ съ натуралистическимъ образомъ подневольно и періодически умирающаго, закованнаго въ роковой кругъ природной необходимости жертвы и раба этого круговорота.» *) Натуралистическій и антропологическій миѳы качественно отличаются отъ супранатуралистическаго миѳа христіанства, которому одному принадлежитъ абсолютная реальность и вмѣстѣ съ тѣмъ абсолютная истина. Однако, у всѣхъ трехъ все же есть общее, что рѣзкой и непреходимой гранью отдѣляетъ ихъ отъ выдумки (или гипотезы). Общее это — необходимость и реализмъ.

Превосходно характеризуетъ проф. Алексѣй Введенскій типъ реальности языческаго миѳа. «Миѳологическое сознаніе стоитъ здѣсь на стихійной основѣ, оно еще не поднялось до сознанія формъ и

*) Н. Арсеньевъ. «Плачъ по умирающемъ богѣ», стр. 6.

началъ существованія чисто человѣческаго, хотя уже и тяготѣетъ къ нимъ и, наконецъ, уже ясно различаетъ въ тѣлесности оживляющее ее животное начало (движущій и управляющій жизненнымъ процессомъ вегетативный принципъ «душу живу») и вотъ еще, не оторвавъ окончательно своихъ созданій отъ стихійной основы и некритически смѣшивая въ нихъ разнородныя черты, оно лишь выдѣляетъ и подчеркиваетъ въ нихъ одну, болѣе знакомую и близкую — принципъ движенія, воплощенный въ живомъ (животномъ на этой ступени развитія), хотя безобразномъ и потому безобразномъ тѣлѣ.» *)

4

Догматъ составляетъ какъ бы костякъ, безъ котораго и миѳъ и культъ представляли бы безформенную массу, ничего не выражающую и потому въ религіозномъ смыслѣ фактически и не сущую.

Миѳъ вноситъ сознаніе въ культъ, опредѣляя и пробуждая его дѣйство, а самъ культъ выражаетъ во внѣ жизнь и дѣятельность религіи **) Сказанное можно еще короче формулировать такъ: культъ есть жизнь миѳодогмата.

Какъ сказывается поврежденность религіи на поврежденности культа? Другими словами, какъ отражается на немъ поврежденность догмата и миѳа? Послѣднее можетъ

*) Проф. Алексѣй Введенскій «Религіозное сознаніе язычества», стр. 127.

**) Сочинительство всегда есть продуктъ субъективизма и самозамыканія, гордыни. Въ то время, какъ творчество «рожденіе въ духѣ» есть самоотреченіе, жертвенное самоотданіе, подвигъ любви; потому Господь, который «Любы есть» и создалъ міръ.

быть сведено къ двумъ главнымъ типамъ. Первый типъ относится къ измышленію новыхъ догматовъ, что влечетъ за собою необходимость измышленія новаго миѳа, или искаженіе прежняго. Онъ характеренъ для Католицизма, и есть видимое проявленіе его автократорскихъ и папистскихъ тенденцій — именно есть реализація своеволія римскихъ первосвященниковъ, въ свою очередь являющаяся выраженіемъ западныхъ тенденцій съ ихъ религіозно-политическимъ солипсизмомъ. Сочиненный догматъ и сочиненный миѳъ *) приводятъ къ сочиненному культу. И дѣйствительно, въ Католицизмѣ результатъ на лицо: торжественная пышность, театральная помпа и вмѣстѣ съ тѣмъ необычайная внутренняя черствость, усугубляемая гордымъ отъединеніемъ «церкви учащей и правящей» отъ остальной массы вѣрующихъ. **)

Второй типъ поврежденія идетъ въ направленіи прямо противоположномъ. Въ немъ отрицается, ущербляется истинный, фактически-существующій догматъ, подвергаемый т. н. критикѣ внѣрелигіознаго, «лжеимяннаго» разума, что фактически сводитъ догматъ на нѣтъ. Это отрицающее сомнѣніе, поражающее догматъ черезъ миѳъ, главнымъ образомъ оружіемъ исторической критики, совершенно упускаетъ изъ виду, что миѳъ есть не только историческій, или претендующій на историчность фактъ,

---

*) «Религіозные образы, реализирующіе и выражающіе религіозное содержаніе, представляютъ собою то, что обычно называютъ миѳомъ. Миѳу въ религіи принадлежитъ роль, аналогичная той, какая свойственна понятію или сужденію въ теоретической философіи» (С. Булгаковъ. Op. cit. стр. 60). Скорѣе миѳъ соотвѣтствуетъ понятію. Сужденію же аналогиченъ догматъ В. И.

**) Эти же черты присущи во всей ихъ полнотѣ и религіи соціализма, гдѣ роль церкви — «учащей и правящей» принадлежитъ соціалистической интеллигенціи.

(который самъ по себѣ представляетъ отвлеченную фикцію) а нерасторжимый союзъ факта съ вѣрой, и что попытка расторженія этого союза не даетъ ни факта, ни вѣры. Коль скоро это отрицающее сомнѣніе перевѣсило вѣрующее пріятіе миѳо-догмата, самъ культъ превращается, либо въ пережитокъ, или предразсудокъ, въ пройденную на путяхъ « прогресса » *) ступень, либо въ традиціонную реминисценцію, лишенную какого бы то ни было религіозно-мистическаго смысла воспоминанія юбилейнаго типа о « дорогихъ », « симпатичныхъ », наконецъ « великихъ » людяхъ, событіяхъ и т. п. Въ данномъ случаѣ культъ, во первыхъ необычайно оскудѣваетъ дѣйствомъ, усыхаетъ, блѣднѣетъ, а во вторыхъ, теряетъ характеръ таинства, лишаясь, какъ уже было сказано, религіозно мистическаго смысла. Это случилось съ протестантствомъ и родственными ему сектами. Надо признать, что пораженіе культа въ протестантствѣ пошло безконечно далѣе, чѣмъ въ Католицизмѣ. Въ послѣднемъ при всемъ его внутреннемъ оскудѣніи, романтизмѣ и эстетствующей литературности, культъ сохранилъ характеръ таинства и особенно для благочестивыхъ мирянъ имѣетъ то же значеніе, что и для православныхъ. Въ Римскомъ Католицизмѣ миряне, вопреки пожеланіямъ и тенденціямъ папизма, остаются частью того собора, который, несмотря ни на что, хранитъ въ глубинѣ завѣты истинной вселенскости. Протестанты же, разорвавъ съ церковью и ея преданіемъ, лишились всего.

---

*) Будучи порожденіемъ злого марева, дурной безконечности, « идея » прогресса въ сущности безъидейна. Она есть тотъ множитель равный нулю, который приводитъ къ ничтожеству всякую связанную съ нимъ конкретную цѣнность. Вотъ почему идея прогресса была всегда излюбленнымъ идоломъ всякаго рода нигилистовъ.

Намъ предстоитъ теперь разсмотрѣть эволюцію культа (литургики) въ Православіи и въ Католицизмѣ, отмѣтить имѣющія церковно-историческое значеніе варіаціи въ первомъ и искаженія во второмъ. Рѣчь будетъ итти главнымъ образомъ о Литургіи, такъ какъ въ ней соединена въ одинъ узелъ вся система догматовъ и преданій, дѣйствующихъ въ данной церкви,*) въ то время, какъ остальныя службы и таинства представляютъ собою ихъ частичное выраженіе.**) Кромѣ того, въ этихъ службахъ и особенно въ таинствахъ-требахъ по самому ихъ существу, данъ широчайшій просторъ для индивидуальныхъ варіацій, на основѣ національно-этнографической, почему въ нихъ и нельзя провести рѣзкой грани между варіаціей и искаженіемъ. Вѣрнѣе сказать, въ предѣлахъ каѳолическихъ Церквей (Православной и Римской) такой грани для этихъ службъ вовсе и указать нельзя. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, впрочемъ, догматическія изобрѣтенія папистовъ и общія тенденціи князей римско-католической церкви отразились и на нихъ.

Необходимо принять во вниманіе, что понятіе культъ. ритуалъ и литургика далеко не являются синонимами и не покрываютъ другъ друга. Вѣрнѣе, они суть различныя точки зрѣнія на одинъ и тотъ же предметъ. Ихъ сово-

---

*) «По сему Церковь и разсудила служить литургію, чтобы она содержала въ себѣ всѣ таинства вочеловѣченія Сына Божія и всѣ дѣла Его, которыя Онъ сотворилъ, явилъ для насъ отъ начала до конца земной жизни, т. е. отъ Рождества Своего до Вознесенія, Сидѣнія одесную Бога и Отца и ниспосланія Духа Святаго на учениковъ Своихъ и Апостоловъ». Архіеп. Веніаминъ. «Новая Скрижаль» Стр. 149.

**) Слѣдуетъ напомнить также, что въ древней Церкви всѣ таинства совершались во время литургіи (и крещеніе, и бракъ и т. д.), ясные слѣды чего остались въ старинныхъ чинопослѣдованіяхъ. Въ настоящее время — только таинство священства остолось въ составѣ литургическаго чина.

купность можно было бы обозначить однимъ терминомъ: теургія. Культъ — есть собственно дѣяніе почитанія, то что католическіе богословы называютъ nota submissionis ad agnitam excellentiam alterius. Ритуалъ — совокупность внѣшнихъ дѣйствій, которыми эта nota submissionis выражается; что же касается литургики, то на таковое обозначеніе могутъ претендовать христіанскія Церкви лишь вселенскаго (каѳолическаго) типа, именно греко-каѳолическая (православная) и римско-католическая т. к. никакія другія исповѣданія ни въ древнее, ни въ новое время не знаютъ каѳоличности въ христіанскомъ смыслѣ слова. *)

И изъ двухъ каѳолическихъ Церквей большее право имѣетъ на употребленіе этого термина въ примѣненіи къ себѣ именно Церковь Православная, при сохраненіи таинства священства и принципа іерархичности, не знающая раздѣленія на церковь господствующую и на мирянъ, а потому въ богослуженіи имѣющая поистинѣ общее дѣйствіе.

---

*) Конечно, вполнѣ допустимымъ является модальное пониманіе терминовъ ритуала и литургики; тогда ихъ слѣдуетъ разсматривать какъ два аспекта теургіи, все же отличающихся другъ отъ друга въ нѣкоторомъ спеціальномъ смыслѣ. Слѣдуетъ отмѣтить мѣткую дисъюнкцію этихъ понятій, сдѣланную профф. Тальгоферомъ и Ейзенгоферомъ: «Kultus und Liturgik verhalten sich zu einander, wie die höhere Gattung zur Art: was von der Gattung ausgesagt werden kann, gilt auch von der Art, jedoch nicht umgekehrt. (Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik, 2. Auf., S. 1.) Здѣсь указывается на необходимость различенія понятій культа и литургики; литургика всегда предполагаетъ культъ по мнѣнію авторовъ, но не всегда культъ предполагаетъ литургику. Надо замѣтить, что указанная точка зрѣнія правильна только въ примѣненіи ея къ высоко-дифференцированнымъ формамъ религіи.

Изъ всѣхъ таинствъ Вселенской Церкви Евхаристія занимаетъ по праву центральное мѣсто. Какъ ея установленіе непосредственно отъ самого Спасителя, такъ и практика первыхъ вѣковъ христіанства не вызываютъ никакого сомнѣнія. Историку приходится здѣсь труднѣе отъ преизбытка свидѣтельствъ, а не отъ ихъ недостатка.*)

---

*) Мѳ. XXVI, 19 и 20, 26—28; Мрк. XIV, 22—24; Лук. XXII, 22—24; Іоан. VI, 32—35 и 51—59 «Истинно, истинно говорю вамъ: если не будете ѣсть плоти Сына Человѣческаго и пить крови Его не будете имѣть жизни. Ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь имѣетъ жизнь вѣчную; Я воскрешу Его въ послѣдній день. Ибо плоть Моя истинно есть пища, а кровь Моя истинно есть питіе. Ядущій Мою плоть и пьющій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ». Эти слова Спасителя какъ бы являются предуготовленіемъ къ послѣдовавшей потомъ Тайной Вечери и Страстямъ. Они отличаются кристальной прозрачностью смысла, что м. б. и послужило камнемъ преткновенія для протестантской и безрелигіозной критики.

Далѣе: Дѣян. II, 42, 46; I Кор. X, 14—22; XI, 18—24; XIV, 12, 20, 26—33, 37—40. (Слѣдуетъ отмѣтить объясненія Арх. Никанора указанныхъ мѣстъ XI главы I посл. Ап. Павла къ Кор. См. его толковый апостолъ СПБ. 1905, стр. 215.) Изъ свидѣтельствъ мужей апостольскихъ особенно важны посланія св. Игнатія Богоносца: къ Ефес. гл. XIII «Старайтесь чаще собираться для Евхаристіи и славословія Бога», къ Филад. гл. IV «Старайтесь имѣть одну Евхаристію, ибо одна плоть Господа нашего Іисуса Христа и одна чаша въ единеніи крови Его — одинъ жертвенникъ, какъ и единъ епископъ съ пресвитерствомъ и діаконами»; къ Смир. гл. VII и VIII «Еретики удаляются отъ Евхаристіи и молитвы, потому что не признаютъ, что Евхаристія есть плоть Господа нашего Іисуса Христа, которая пострадала за наши грѣхи, но которую Отецъ воскресилъ по Своей благости» Св. Іустинъ философъ и мученикъ, I апологія гл. 65—67 «Послѣ благодаренія предстоятеля и возглашенія всего народа, такъ называемые у насъ діаконы, даютъ каждому изъ присутствующихъ причащаться хлѣба, надъ которымъ совершено благодареніе, и вина и воды, и относятъ къ тѣмъ, которые не присутствовали. Пища эта у насъ называется Евхаристіей

Въ Евхаристіи вѣрующій приходитъ въ тѣснѣйшее общеніе со своимъ Творцомъ и Спасителемъ, Источникомъ жизни и благодати, на дѣлѣ познавая правду Его словъ: «Я есьмъ лоза, а вы вѣтви» (Іоан. XV, 5). Поэтому въ Евхаристіи дается реальнѣйшій опытъ бытія Господня и общенія съ Нимъ: «Вкусите и видите, яко благъ Господь». То чему начало и основаніе кладется въ Таинствѣ Крещенія — поддерживается, возрастаетъ и осуществляется въ

и никому другому не позволяется участвовать въ ней, какъ только тому, кто вѣруетъ въ истину нашего ученія; и омылся омовеніемъ во оставленіе грѣховъ и въ возрожденіе и животъ, какъ предалъ Христосъ. Ибо мы принимаемъ это не какъ обыкновенный хлѣбъ и обыкновенное питье; но какъ воплотившійся во славу Божію Іисусъ Христосъ Спаситель нашъ имѣлъ плоть и кровь для спасенія нашего, такъ и по нашему ученію и эта евхаристическая пища, отъ которой черезъ превращеніе питается наша кровь и наша плоть по силѣ молитвенныхъ словъ»; Св. Иреней Еп. Ліонскій «Противъ ересей» (Adversus haeresiarum) кн. IV, гл. VII; гл. VIII, 2, 4—6; кн. V, гл. II, 3 «Когда чаша растворенная и приготовленный хлѣбъ принимаютъ слово Божіе и дѣлаются Евхаристіей тѣла и крови Христа, отъ которой укрѣпляется и поддерживается существо нашей плоти: то ка́къ еретики говорятъ, что плоть не причастна дара Божія, т. е. жизни вѣчной...?» (Эта глава знаменитаго пастыря очевидно направлена противъ гностика Валентина и его школы, въ которой сказывался ложный ультра-спиритуализмъ; кромѣ того въ этой главѣ очень отчетливо выступаетъ ученіе о пресуществленіи, являющееся однимъ изъ главныхъ устоевъ Вселенской правовѣрующей Церкви; ясно въ ней также говорится о призываніи Святого Духа на Дары, о чемъ рѣчь будетъ ниже.)

Климентъ Александрійскій: «Педагогъ» кн. II, гл. 2; Тертулліанъ «De corona militis», cap. II и IV, «De oratione», caput VI, XI—XIX; Оригенъ «In Exod» hom. XIII, cap. 13, «Contra Celsum» lib. VIII, cap. 33: «Принесшій благодареніе Создателю всего, мы вкушаемъ хлѣбы, приносимые съ благодареніемъ и молитвою, совершаемой надъ Дарами и, черезъ молитву сдѣлавшіеся тѣломъ святымъ и освящающимъ тѣхъ, которые употребляютъ его съ здравымъ расположеніемъ» (... σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους).

Евхаристіи. Вообще, нѣтъ второстепенныхъ, или ненужныхъ таинствъ. Есть только primi inter pares, къ числу которыхъ надо отнести Крещеніе и Причащеніе. Вотъ почему отверженіе нѣкоторыхъ таинствъ въ протестантизмѣ и родственныхъ ему сектахъ, непоправимо повредило и изничтожило «оставленныя».

Если Евхаристія среди таинствъ занимаетъ центральное положеніе, то это-же самое приходится сказать и о

Слѣдуетъ подчеркнуть въ приведенной выдержкѣ ясное указаніе на молитву освященія Святыхъ Даровъ, которая у католиковъ, какъ извѣстно, выпала; Св. Кипріана Еп. Кареагенскаго посланіе къ Цецилію, 9—14 (въ этомъ посланіи утверждается и объясняется, между прочимъ, смѣшеніе на Евхаристіи вина съ водой, что нѣкоторыми неправославными вѣроисповѣданіями напр. Армяно-Грегоріанскимъ отброшено). «Книга о молитвѣ Господней» XVIII, XX и XXI: «Мы просимъ чтобы этотъ хлѣбъ былъ намъ подаваемъ ежедневно, — молясь такимъ образомъ, чтобы намъ, сущимъ во Христѣ и ежедневно принимающимъ Евхаристію въ пищу спасенія, не совершить какого либо тяжкаго грѣха, за который мы должны были бы подвергнуться отлученію и лишенію пріобщенія сего небеснаго хлѣба и черезъ то отдѣлиться отъ тѣла Христова, какъ самъ Христосъ возвѣщаетъ и учитъ» (далѣе приводится извѣстный текстъ изъ VI главы отъ Іоанна «Азъ есьмъ хлѣбъ животный», до словъ «За животъ міра», ст. 53 той же главы «Аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго, не піите крови Его живота не имате въ себѣ»). «Поэтому мы и просимъ, чтобы хлѣбъ нашъ, т. е. Христосъ былъ намъ подаваемъ ежедневно, дабы пребывая и живя во Христѣ намъ не отпасть отъ Его освященія и тѣла» (это твореніе отличается необыкновенно глубокимъ соединеніемъ евхаристическаго толкованія VI гл. отъ Іоан. и вполнѣ простымъ естественнымъ, богословски необходимымъ сочетаніемъ его съ экзегезой IV прошенія Молитвы Господней); Апостольскія правила VIII и IX; каноническое посланіе св. Діонисія Александрійскаго къ Епископу Василиду, правило 2, 3 и 4; окружное каноническое посланіе св. Григорія Неокесарійскаго чудотворца къ епископамъ Понта и Капподокіи, прав. 12; Свидѣтельство актовъ мученическихъ: страданія св. мученицы Перепетуи и ея сподвижниковъ (num. IV et XII vid. Ruinartii Acta prim. martyr. sincera et selecta) «Вошла я по этой лѣстницѣ, и вижу обширнѣйшій

Литургіи въ ряду другихъ службъ Вселенской Церкви, т. к. Евхаристія есть основа и смыслъ Литургіи.

Переходя къ сопоставленію православной и римско-католической Литургій въ ихъ современномъ видѣ, необходимо отмѣтить нѣсколько обстоятельствъ необычайной важности и глубокого значенія, съ которыми историку богослуженію приходится столкнуться при самомъ бѣгломъ обзорѣ этого предмета. Мы отмѣчаемъ во первыхъ: единство по существу всѣхъ Литургій, указывающее на общій корень ихъ, восходящій ко временамъ Апостольскимъ. Даже неправославныя Литургіи «Несторіанъ и монофизитовъ», совершенно порвавшія всякое общеніе съ Православной Церковью еще въ древности, во многихъ случаяхъ изумляютъ своимъ сходствомъ съ православной Литургіей. Во вторыхъ: разновидность Древнихъ православныхъ Литургій лишь въ несущественныхъ подробностяхъ и частностяхъ. Въ третьихъ: преемство Литургіи отъ Апостоловъ не въ писанномъ, а въ устномъ преданіи. Такъ называемая «Литургія Апостольскихъ постановленій» восходитъ къ эпохѣ не древнѣе IV в. *)

садъ и среди сада — сидитъ бѣловолосый мужъ въ одеждѣ пастыря, высокій и сбиваетъ овечье молоко, а вокругъ него стоитъ много тысячъ одѣтыхъ въ бѣлыя одежды. Поднялъ онъ голову взглянулъ на меня и сказалъ мнѣ иди, иди teknon (τέκνον — дитя). Подозвалъ онъ меня къ себѣ и изъ сыра, который сбивалъ далъ мнѣ какъ будто кусочекъ. Я приняла со сложенными руками, вкусила, и всѣ вокругъ стоявшіе сказали «Аминь»... Немедленно я пересказала своему брату и мы поняли, что будетъ страданіе. Съ той поры не стало у насъ уже никакой надежды на миръ». (Приведено въ Собр. Др. Лит. Введ. стр. 74, 75.)

*) Объ этомъ свидѣтельствуетъ, между прочимъ, и св. Василій Великій: «Кто изъ святыхъ оставилъ намъ письменно (ἐγγράφως) слова призыванія, коими освящается хлѣбъ Евхаристіи и чаша благословенія? Ибо мы не удовольствуемся тѣмъ, что вспоминаемъ Апостоловъ и Евангеліе, но и прежде и послѣ произносимъ другія слова, которыя

Въ четвертыхъ: свидѣтельство о такихъ видоизмѣненіяхъ, которыя уже были отступленіемъ отъ православія (въ широкомъ смыслѣ).*) Въ пятыхъ: ограниченіе литургической свободы на соборахъ IV и V вѣковъ, въ виду упомянутыхъ злоупотребленій ею (Соборъ Карфагенскій III въ 397 г., Правило XXIV, Африканскій Соборъ 407 г., Прав. III, Соборъ Малевитскій въ 402 г. Прав. XII). Въ шестыхъ: происхожденіе частныхъ Литургій Востока и Запада, возникшее путемъ пересмотра, фиксаціи и сокращенія ранѣе употреблявшихся литургическихъ молитвъ и списковъ Литургій, введеніе тайныхъ молитвъ. Отъ имени отцовъ Церкви, производившихъ это преобразованіе и пересмотръ, собственно и получаютъ свои имена,

---

мы приняли изъ преданія неписаннаго (ἀγράφου διδασκαλίας) какъ имѣющаго силу для Таинства» (Василій Великій 329—738 «о Св. Духѣ» гл. 27).

*) На этотъ счетъ имѣется указаніе въ Апостольскихъ постановленіяхъ (VII кн. 27 гл). «Кто изъ приходящихъ благодаритъ такъ, того принимайте, какъ ученика Христова; кто же возвѣщаетъ иное ученіе, а не то, которое преподалъ черезъ насъ Іисусъ Христосъ тому не позволяйте благодарить» (cit. ibid.). «Они то (св. Апостолы и св. Отцы) узаконили неизмѣнными обрядами, свободное вначалѣ, словомъ и дѣйствіемъ представленіе и какъ бы повтореніе Тайной Вечери Христовой и таинственно изобразили всю Его жизнь въ теченіе всей божественной литургіи». А. Н. Муравьевъ «Письма о богослуженіи восточной каѳ. церкви» СПБ. 1844, стр. 9. «Свобода», которую имѣла вначалѣ церковь было именно выявленіемъ до конца боговдохновеннаго преданія. Когда же все оказалось выявленнымъ (поскольку могъ понести человѣкъ), то дальнѣйшія измѣненія были бы уже искаженіями. Вотъ почему понадобилась эта фиксація. Она совершилась по благодати и въ свободѣ, а не по произволу и насильственно, какъ въ Римско-Кат. церкви. В. И.

. . . «послѣ сего великаго іерарха (Іоаннъ Златоустъ) никакая рука не дерзала и не дерзнетъ къ ней прикоснуться, а совершенство молитвъ ея достигла высшей степени, какая только доступна человѣчеству.» (ibid. стр. 14.)

возникшія такимъ образомъ частныя (національныя) Литургіи. Сюда относятся Литургіи Василія Великаго, Іоанна Златоуста, Амвросія Медіоланскаго, Папы Гелазія I, Папы Григорія Двоеслова, Испанскій чинъ, Галиканскій чинъ и др. Объ этомъ прямо свидѣтельствуетъ Проклъ, Архіепископъ Константинопольскій (434—446) въ своемъ «Словѣ, о преданіи Божественной Литургіи» Λόγος περί παραδόσεως τῆς θείας λείτουργίας. (Migne Patr. cursus compl. ser. graeca T. LXV). *) Въ этомъ словѣ свидѣтельствуется о длиннотахъ и сложности древней Апостольской Литургіи, которую сократилъ и упростилъ св. Василій Великій, что между прочимъ опровергаетъ распространенное мнѣніе о какой то воображаемой простотѣ Апостольскаго служенія и о возможности реставраціи этой мнимой простоты. Въ седьмыхъ: широкое распространеніе Ли-

*) Приводимъ наиболѣе важные отрывки изъ этого «Слова»: «Многіе и другіе изъ преемниковъ св. Апостоловъ, божественные пастыри и учители церкви, оставивъ письменное изложеніе таинственной литургіи предали церкви. Изъ нихъ первые и славнѣйшіе суть: Блаженный Климентъ, ученикъ и преемникъ верховнаго изъ Апостоловъ (какъ) предали ему св. Апостолы и божественный Іаковъ, получившій по жребію церковь Іерусалимскую и первый ея епископъ, поставленный первымъ и великимъ архіереемъ, Христомъ Богомъ нашимъ. А послѣ сего Великій Василій, замѣчая лѣность и небрежность людей, тяготившихся поэтому продолжительностью литургіи, самъ не считая ее содержащей что нибудь излишнее и длинною, но желая пресѣчь небрежность молящихся и слушающихъ отъ большой продолжительности употреблявшагося на нее времени, предалъ произносить ее болѣе краткимъ образомъ... А спустя немного времени златословесный отецъ нашъ Іоаннъ . . . исключилъ многое и учредилъ, чтобы она совершалась сокращеннѣе, дабы люди, особенно любящіе нѣкоторую свободу и праздность, бывъ прельщаемы кознями врага, мало по малу не отстали отъ этого Апостольскаго и Божественнаго преданія, какъ многіе часто во многихъ мѣстахъ, и оказывались поступающими такъ до настоящаго дня». (Перев. авторовъ собр. др. лит. отд. I, вып. 2, стр. 235 и 238.)

тургіи греческаго типа, при сравнительно ничтожномъ распространеніи западнаго Римскаго образца. Въ восьмыхъ: отсутствіе вообще въ первыя три столѣтія типическаго различія между Литургіями, и полное основаніе для утвержденія, что господствующимъ типомъ была именно Литургія Греко-Восточнаго типа. Въ девятыхъ: вліяніе, иногда взаимное, иногда опредѣленно Греческое въ эпоху образованія частныхъ Литургій.*) Въ десятыхъ: Греко-Восточный типъ западныхъ не Римскихъ Литургій, именно Галликанской, Испанской, Медіоланскй, особенно въ ихъ первоначальномъ, неиспорченномъ позднѣйшими вставками видѣ. Въ одинадцатыхъ: возникновеніе двухъ важнѣйшихъ Греко-Восточныхъ Литургій — Василія Великаго и Іоанна Златоуста, задолго до формальнаго раздѣленія Церквей въ эпоху Вселенскихъ соборовъ, когда въ пѣснопѣніяхъ и ритуалѣ выражались догматическія утвержденія, ставшей на прочномъ основаніи Христовыхъ и Апостольскихъ заповѣдей, Вселенской Церкви.**)

*) На упреки въ подражаніи грекамъ въ своихъ литургическихъ трудахъ св. Григорій Двоесловъ, Папа Римскій возражаетъ въ письмѣ къ Іоанну Сиракузскому: «Если что имѣетъ хорошаго, или эта (Константинопольская), или др. церковь, то я готовъ (paratus sum) подражать въ добрѣ и меньшимъ меня, которыхъ я удерживаю отъ непристойнаго; ибо глупъ тотъ, кто считаетъ себя первымъ такъ, что не учится доброму, которое видитъ въ другихъ». (Пер. авт. собр. др. лит. отд. V, стр. 75.)

**) «Греческая церковь сохранила типъ литургіи, твердо установившійся въ V стол. и окрѣпла съ нимъ и въ немъ, но ея канонъ Евхаристіи гораздо ближе къ древней церкви, нежели римскій. . . Греческая церковь также твердо держится своей литургіи, какъ и римская и притомъ гораздо продолжительнѣе, но римскій ритуалъ въ сравненіи съ греческимъ Амвросіевымъ и Галликанскимъ представляется составленнымъ изъ какихъ то непроницаемыхъ и уже совершенно непонятныхъ формъ». (Бунзенъ, Hippol. B. II, p. 191, цит. въ собр. др. лит. отд. V, стр. 112.)

Перечисленные факты дѣлаютъ всякую апологію православной Греко-каѳолической Литургіи излишней, и изъ обороняющейся ей легко можно было бы стать нападающей, если бы это было въ духѣ Православія. Однако, наступаетъ эпоха, вынуждающая къ необходимой активной оборонѣ.

6

Мы уже говорили, что существуетъ предѣлъ для варіацій въ области Литургики, за которыми начинается искаженіе. И на вопросъ существуютъ ли такія искаженія въ Римскомъ литургическомъ канонѣ, несомнѣнно придется отвѣтить утвердительно. Главнѣйшимъ изъ этихъ искаженій, дѣлающихъ Римскую Литургію безусловно непріемлемою для Православія, надо отнести исчезновеніе въ литургическомъ чинопослѣдованіи призыванія Святого Духа на предлагаемые Дары т. наз. Эпиклезиса. Кромѣ того придется упомянуть еще нѣсколько менѣе важныхъ, но все же весьма существенныхъ отличій: лишеніе мирянъ чаши и лишеніе причащенія младенцевъ, и право священника совершать Литургію нѣсколько разъ въ сутки и значитъ нѣсколько разъ причащаться. Другія отличія отъ Вселенской (Православной) Литургіи въ области внѣшняго устройства, какъ возникшія въ значительной степени непроизвольно, могутъ быть и не приняты во вниманіе.

Никакихъ памятниковъ Римской Литургіи, восходящихъ къ вѣкамъ ранѣе V, не найдено и, что особенно важно, нѣтъ нигдѣ упоминанія о нихъ, если не считать подлоговъ, измышленій, и благочестивыхъ фантазій католическихъ писателей, жившихъ гораздо позже. Появившаяся въ концѣ XVI в. (изд. еп. Линдономъ) такъ называемая Божественная Литургія св. Петра (Divinum

Sacrificium S. Ap. Petri. Antverp. 1589) и она же — 1595 г. съ измѣненнымъ заглавіемъ Missa apostolica seu divinum Sacrificium S. Apostoli Petri, — равно какъ и другая — Missa latinaquae olim ante Romanum in usu fuit Argen. 1557 изданная Флаккомъ Иллирикомъ — оказались подложными. Остальныя Литургіи, приписанныя Апостолу Петру, св. Клименту, Папамъ Сиксту и Юлію не имѣютъ никакого отношенія къ Римской Литургіи, какъ это показано Ренодоціемъ (Liturgiarum orientalium collectio T. I, p XV). *)

Стремленіе нѣкоторыхъ папъ (Иннокентія I, Целестина I, извѣстнаго еретика Вигилія) придать римскому обряду универсальное значеніе, опираются не на какія либо вѣскія данныя, а лишь на честолюбивыя претензіи и стремленіе главенствовать, возникшее уже въ то отдаленное время.

Памятники Римскихъ Литургій V и VI вѣковъ появляются уже съ зачатками важнѣйшихъ изъ перечисленныхъ искаженій. И это безъ замѣтныхъ признаковъ предшествовавшей эволюціи (чего впрочемъ и не могло быть въ виду господства греческаго языка и греческаго обряда до 251 года). Не остается сомнѣній, что передъ нами дѣйствительно завѣдомая, сознательная само-деформація, стремящаяся къ тому же свой партикуляризмъ возвести на степень вселенскости, обязательной для всѣхъ христіанъ. Измѣняется смыслъ и характеръ евхаристическаго священнодѣйствія; сокращенія, которымъ оно подверглось исказили его, не менѣе, чѣмъ произвольныя вставки и

---

*) См. объ этомъ у Іордана (Geschichte der Altchristl. Literatur. Leipzig 1911, S. 341).

Въ своемъ скептицизмѣ относительно хронологіи дошедшихъ до насъ памятниковъ Римско-Кат. литургіи этотъ ученый идетъ гораздо дальше православныхъ изслѣдователей вопроса.

перемѣщенія. Такъ напр., оказались уничтоженными дѣленія на Проскомидію, Литургію Оглашенныхъ и Литургію Вѣрныхъ, сказался и антисоборный духъ въ исключеніи ектеніи *) — молитвъ, въ которыхъ участвуетъ народъ (замѣщаемый въ наше время хоромъ, что впрочемъ, необязательно), наконецъ, оказалась скомканной молитва, предшествующая собственно жертвоприношенію и, какъ было сказано выше, совершенно выпала въ высочайшей степени важная молитва о ниспосланіи Святого Духа на Дары. Въ древнихъ Литургіяхъ перечисленныя части составляли какъ разъ ихъ существо. Прочія измѣненія, частью маловажныя, частью очень значительныя и первостепеннаго значенія, произошли позже и постепенно, чтобы завершиться той формой Римской Литургіи, какую она получила на Тридентскомъ Соборѣ. При установленіи на немъ современнаго

---

*) «Великая Ектенія миромъ Господу помолимся находится вся у Климента (постан. Апост. кн. 8, гл. 10), слѣдовательно она есть древняя и употреблялась прежде временъ Василія Великаго и Іоанна Златоуста». (Архіеп. Виніаминъ «Новая Скрижаль» стр. 163.) Вообще, «Если кто хочетъ безпристрастно признать истину, тотъ долженъ согласиться, что западныя церкви въ этомъ отношеніи находятся въ бо́льшемъ невѣденіи, чѣмъ восточныя, ибо никто изъ латинскихъ отцевъ церкви не говоритъ съ такой увѣренностью о томъ, что Петръ или другой Апостолъ преподали западнымъ церквамъ литургію, съ какою греческіе отцы говорятъ объ Іоаковѣ и Маркѣ; правда они ссылаются на древнія преданія, но они не относятъ этого преданія къ полному церковному формуляру (римской литургіи) Binterim «Denkwürdigkeiten der Christlich-Katholischen Kirche», B. IV, T. 3, p 6—7. Цит. въ собр. др. лит. отд. V, стр. 50.

Далѣе, весьма характерно стремленіе римской литургіи: «при своемъ соприкосновеніи не только съ восточными, но и древними западными, которыхъ происхожденіе относится ко временамъ апостольскимъ, постепенно она оказывалась несогласною и входила въ единоборство съ ними» (ibid. стр. 50).

чина происходили дискуссіи, мимо которыхъ нельзя пройти, ибо онѣ чрезвычайно характерны для духа латинства въ его цѣломъ.

7

Членамъ Тридентскаго Собора (1545—1563) пришлось столкнуться въ своихъ опредѣленіяхъ съ однимъ препятствіемъ, смыслъ котораго очень показателенъ для Католицизма. Оказалось, что если осудить все несогласное съ практикой Римской Церкви до времени Собора, то грозитъ опасность анаѳематствованія многаго предписаннаго и установленнаго великими католическими богословами.

Alepo, архіепископъ Sassari, думалъ, что можно выйти изъ затрудненія, ограничивъ задачи Собора осужденіемъ еретическихъ мнѣній, — не входя въ разборъ контраверзъ и не занимаясь отверженіемъ мнѣній схоластиковъ. Но вся бѣда заключалась именно въ томъ, что « ересью » оказалась значительная часть собственной католической старины, почему въ формулировкахъ окончательныхъ рѣшеній пришлось прибѣгнуть къ явной двусмысленности. Впрочемъ, и сами дискуссіи проходили въ такомъ видѣ, который ясно показывалъ, что дѣло не ладно. Такъ, напр., по вопросу о причащеніи подъ обоими видами, кардиналъ-легатъ высказался за полное воздержаніе отъ обсужденія. Дѣло въ томъ, что этотъ вопросъ имѣетъ въ сущности двѣ стороны: принципіальную и практическую. Принципіальная касается того, признаемъ ли мы полноту благодати за каждымъ видомъ въ отдѣльности, или же только за обоими вмѣстѣ? Практическая состоитъ въ допущеніи, или не въ допущеніи мирянъ къ причащенію подъ обоими видами (сюда также

относится и причащеніе дѣтей). Въ первомъ случаѣ, «affirmer l'égalité absolue de la grâce se serait condamner un grand nombre de theologiens catholiques; во второмъ, «affirmer ou laisser supposer inégalité de grâce se serait s'exposer a mécontenter les laïcs, qui ce croiraient partiellement frustrès de l'efficacité de la communion». (L. Godefroy, Dict. de la theol. cath. V, 2, col. 1331.) *)

Дѣйствительно, противъ требованія причащенія подъ однимъ видомъ (чтó осудилъ еще Θома Аквинатъ), выступила многочисленная партія утраквистовъ, выставившая разнообразные аргументы, среди которыхъ преобладала ссылка на VI главу Евангелія отъ Іоанна. Епископъ Pighini высказался въ томъ смыслѣ, что даже если понимать «яденіе» (manducatio) духовно, то придется признать, что Іисусъ Христосъ сказалъ нѣчто излишнее, различая и говоря: nisi manducaveritis carnem ... et biberitis sanguinem (аще не снѣсте тѣла ... и не піете крови). Этотъ доводъ подтвердилъ и третій предсѣдатель Собора Lippomano (Епископъ Верронскій). Не мѣшаетъ замѣтить кстати, что на Соборѣ во время обсужденія проблемы Евхаристіи, нѣкоторыми его членами были высказаны явно еретическія мнѣнія, типично протестантски-сектанскаго характера о «духовномъ» пониманіи «яденія» Христа, происходящемъ будто бы черезъ вѣру (Епископы Августинъ и Foscarari). Были выставлены доводы и отъ «реальной политики»: германскіе делегаты утверждали, что ради многочисленныхъ утраквистовъ въ Германіи и

---

*) Утверждать полное равенство благодати — значило бы осудить большое число католическихъ богослововъ; во второмъ, признать, или оставить подъ сомнѣніемъ неравенство благодати-значило бы дать поводъ къ неудовольствію прихожанъ, которые считали бы себя, частично лишенными дѣйственной силы причастія. (Л.·Годфруа. Слов. Кат. бог. V, 2, кол. 1331.)

ради сохраненія церковнаго мира, слѣдовало бы допустить въ ихъ странѣ причащеніе подъ обоими видами. Такія доводы, въ виду пронесшихся бурь реформаціи, отпаденія лютеранъ и надвигавшагося ужаса религіозныхъ войнъ, могли бы имѣть значительный вѣсъ, особенно въ связи съ старыми католическими традиціями и авторитетными ссылками на VI главу Евангелія отъ Іоанна. Но упорство папистовъ было непобѣдимо и ничто не могло сдвинуть ихъ съ произвольно занятой ими позиціи. Членамъ Тридентскаго Собора приходилось воевать на два фронта: съ одной стороны осуждать настоящихъ еретиковъ, вродѣ Лютера, Кальвина и родственныхъ имъ ересе-учителей, а съ другой — проклинать и анаѳематствовать, хотя и обходнымъ путемъ свои собственные истоки и корни, чѣмъ истина перваго осужденія, какъ бы сводилась на нѣтъ, вслѣдствіе чего католики въ предстоящей борьбѣ противъ протестантовъ оказывались идейно обезоруженными: тѣ вѣдь тоже отрицали древнее преданіе, но дѣлали это открыто и смѣло, не стѣсняясь ничѣмъ, идя до конца и не клянясь in barba magistri. Естественно, что католикамъ скоро пришлось отложить въ сторону богословскія контраверзы и философско-святоотческія дискуссіи: на чашку вѣсовъ оба бросили мечъ, и вопросъ былъ лишь въ томъ, чей мечъ побѣдитъ. Религіозный терроръ и анаѳема, пущенные въ ходъ католиками для подкрѣпленія своихъ «доводовъ», и долженствовавшіе по идеѣ быть оружіемъ духовной кары, превратились въ рукахъ католическихъ правительствъ въ средство воинствующей политики. Результатъ получился такой, какой и слѣдовало ожидать: не побѣдила ни та, ни другая сторона. Не было виноватыхъ, не было и правыхъ. Вѣрнѣе обѣ были виноваты.

Протестанты добились причащенія подъ обоими видами, минуя Православіе, но цѣна оказалась слишкомъ дорогой: само причащеніе перестало быть Таинствомъ.*) Между ультра-мистическимъ романтизмомъ, стоящаго въ своемъ культѣ на границахъ магіи Католицизма и враждебнымъ благодати Таинства протестантизмомъ есть лишь единый правый путь — путь Православія.

8

Уничтоженіе молитвеннаго призыванія Святого Духа на Дары, имѣющееся во всѣхъ древнихъ Литургіяхъ, католики объясняютъ тѣмъ, что при произнесеніи учредительныхъ словъ (verba institutionis) Спасителя «Пріимите и ядите» и «Пійте отъ нея вси» происходитъ Пресуществленіе (transsubstantiatio*), дѣлающее призываніе Святого Духа (Эпиклезисъ) будто бы излишнимъ. Однако, давно уже учеными были установлены слѣды

*) Самъ Лютеръ не былъ противникомъ догмата пресуществленія. Наоборотъ, онъ его горячо отстаивалъ въ извѣстномъ спорѣ съ Цвингли. Какъ разъ именно на этомъ и произошелъ у нихъ окончательный разрывъ. «Аугсбургское исповѣданіе» признаетъ догматъ пресуществленія (1530 г. ст. 10). Но уже Кальвинъ въ своемъ «Наставленіи» (кн. IV и. XVII), говоря что Христосъ далъ своимъ ученикамъ лишь образъ тѣла и крови въ сущности совсѣмъ отвергъ этотъ догматъ. Но однако кальвинизмъ не болѣе, какъ дальнѣйшій этапъ въ эволюціи лютеранства и связанъ съ послѣднимъ самыми тѣсными узами. Лютеръ началъ отвергнувъ преданіе, Кальвинъ договорилъ, лишивъ своихъ послѣдователей реальнаго общенія со Христомъ. При разрывѣ апостольскаго преемства въ таинствѣ священства ничего другого получиться и не могло.

*) Важно отмѣтить лексикологическое и идеологическое различіе католической «transsubstantiatio» отъ исконно-русскаго «переложенія», букв. переводъ μεταβολή; основной терминъ, собственно, μετουσιωσις.

Эпиклезиса въ римскомъ Евхаристійномъ канонѣ. Уничтожить его совсѣмъ не удалось, уже потому, что онъ составляетъ серцевину канона, и его полное изъятіе означало бы въ сущности уничтоженіе самого канона. Вопросъ объ Эпиклезисѣ породилъ обширную литературу и былъ предметомъ оживленныхъ споровъ на протяженіи вѣковъ. Конечно, « спорность » его была, въ огромномъ большинствѣ случаевъ, искусственно разжигаема папистами, которые даже такой дорогой цѣной, какъ уничтоженіе одного изъ важнѣйшихъ моментовъ Литургіи, хотѣли купить право на углубленіе воображаемой пропасти между Римской и Восточной Литургіями. Ихъ усилія до нѣкоторой степени увѣнчались успѣхомъ: пропасть изъ воображаемой стала реальной; и эта реальность утвердилась вѣками, протекшими со времени Тридентскаго Собора. Однако, является настоятельно необходимымъ отвѣтить на вопросъ, имѣетъ ли за собой указанное различіе какое либо иное основаніе, помимо конфессіональнаго произвола папистовъ.

Прот. А. Мальцевъ насчитываетъ три направленія въ ученіи о Пресуществленіи. Къ первому онъ относитъ уже приведенное мнѣніе, по которому произнесеніе verba institutionis (учредительныхъ словъ) достаточно для пресуществленія Даровъ, чего въ сущности и придерживаются современные католики.*) Ко второму онъ

*) «Главнѣйшимъ основаніемъ для этого, говоритъ прот. Мальцевъ, кажется, служитъ то обстоятельство, что въ евангельскихъ повѣствованіяхъ содержатся сіи слова установленія таинства и что тамъ не находится упоминанія объ Эпиклезисѣ, такъ что священодѣйствующій, изображающій при совершеніи безкровной жертвы какъ бы самаго Христа, повидимому долженъ какъ бы повторять лишь то, что было произнесено впервые самимъ Божественнымъ Учредителемъ Таинства». (Die göttlichen Liturgien, Приложеніе стр. 42.) Шаткость такого утвержденія католической бого-

относитъ мнѣніе признающее за verba institutionis лишь «историческое вспоминательное» значеніе, само же пресуществленіе, согласно этой теоріи, соединяется съ Эпиклезисомъ, въ силу котораго и совершается Таинство.*) Наконецъ, третьимъ онъ считаетъ то направленіе, которое полагаетъ необходимымъ какъ verba institutionis, въ качествѣ основанія, такъ и послѣдующую молитву въ качествѣ завершенія. Указанное направленіе считаетъ, что моменты эти, каждый въ отдѣльности не

словской мысли очевидна. Іисусу Христу, Спасителю и Господу, во всей полнотѣ божественной сущности присутствовавшему на Тайной Вечери, одному было свойственно непосредственно совершать Своими словами чудо пресуществленія. Такую силу слова Христа могли имѣть только непосредственно въ устахъ самого Бога Слова. Думать иначе значило бы предполагать, что произнесеніе вообще всѣхъ другихъ словъ Христа безъ предварительнаго подвига (хотя бы молитвеннаго), — должно произвести соотвѣтствующее дѣйствіе. При такомъ пониманіи теургія уже уклоняется въ магію, что абсолютно не допустимо. Кромѣ того, на іерархическихъ ступеняхъ Христу соотвѣтствуетъ не священническій чинъ, а архіерейскій и съ этой точки зрѣнія безъ Эпиклезиса Евхаристію могъ бы совершать одинъ только Архіерей. Наконецъ, такая «буквальность» въ пониманіи словъ св писанія, привела бы къ тому, что слѣдуя ему, мы должны бы были упразднить храмы и алтари, принявъ во вниманіе соотвѣтствующіе мѣста евангелія отъ Іоанна и Его же Апокалипсисъ и т. д. Въ св. писаніи есть такія высоты, на которыя человѣку, въ его настоящемъ состояніи нѣтъ возможности не только взойти, но даже сдѣлать попытку къ этому. Ихъ надлежитъ лишь благоговѣйно созерцать. Къ числу ихъ принадлежитъ и Тайная Вечеря Господня, ибо она въ особомъ смыслѣ единственна, какъ единственно было воплощеніе, страданіе и воскресеніе Сына Божія. Повтореніе миѳа въ культѣ не означаетъ ихъ полнаго отожествленія. В. И.

*) Наиболѣе авторитетные представители этого мнѣнія — Ambrosius Catharinus, Minoritengeneral Cheffontaines, Toutté, Renaudot, Le Brun держались того мнѣнія, что Эпиклезисъ содержится впереди verba institutionis и признавали необходимыми оба момента (см. у пр. Мальцева op. cit. стр. 43—44).

могутъ совершить пресуществленія и должны быть обязательно соединены. Взглядъ этотъ поддерживался Св. Григоріемъ Нисскимъ *), Іоанномъ Дамаскинымъ **), Симеономъ, Арх. Өессалоникійскимъ и Арх. того же города Николаемъ Кавасиласъ. Изъ западныхъ богослововъ за необходимость Эпиклезиса высказывались: Петръ Даміани***) и епископъ Durandus (von Minde). Но особенно многозначительны слова папы Иннокентія III (1198—1216), цитируемыя вышеупомянутымъ авторомъ: cum enim, plene et perfecte sit consecratio celebrata (nam materia panis et vini jam transivit in substantiam carnis et sanguinis), quare super eucharistiam benedictam et plenissime consecratam adhuc benedictionis signum exprimitur aut aliquid verbum consecrationis profertur. Immo talia quaedam subjunguntur in canone, quae videntur innuere, quod nondum sit transsubstantiatio consummata. Ego insuper hac quaestione vellem patius doceri, quam docere. (Ибо если освященіе совершено полно, и совершенно т. к. естество хлѣба и вина превратилось въ тѣло и кровь, почему благославляются уже благословленныя и освященныя Дары и иныя слова произносятся? Такія слова и дѣйствія содержатся въ канонѣ, которыя кажутся убѣждающими, будто пресуществленіе еще не совершено; я желалъ бы по этому вопросу быть наученнымъ, чѣмъ самому о семъ учить»).

Такимъ образомъ, вопросъ объ Эпиклезисѣ до того, какъ Римская Литургія получила окончательную форму на Тридентскомъ Собрѣ, оказывался не только не рѣшеннымъ въ отрицательномъ смыслѣ, но, какъ видно изъ только что приведенныхъ словъ папы Иннокентія III, вызывалъ сомнѣніе въ наиболѣе убѣжденныхъ католикахъ

---

*) Λογος κτητικός, ed. Krabinger Monachin 1838, p. 41.
**) «De fide orthodoxa» lib. IV, c. 13.
***) «Expositio canonis missae».

и явную склонность признать необходимость Эпиклезиса. Что же касается до Евхаристійнаго канона, въ его современномъ состояніи, то есть очень много основаній признать въ немъ, какъ уже было сказано въ началѣ этой главы, наличность скрытаго, или скорѣе искаженнаго Эпиклезиса, именно въ словахъ supplice te rogamus jube haec perferri. Для выясненія получающейся картины, прот. Мальцевъ приводитъ въ цит. соч. сравнительную таблицу Евхаристійныхъ каноновъ Іоанна Златоуста, Василія Великаго, Римскаго и Галликанскаго каноновъ. Сравнивая ихъ не трудно установить поразительную аналогію между словами κατάπεμψον τό πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐφ'ἡμᾶς καὶ ἐπὶ προκείμενα δῶρα ταῦτα ... καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ χριστοῦ σου — ниспошли святаго Духа на насъ и на предлагаемые сіи дары . . . и сотвори хлѣбъ сей честное тѣло Христа Твоего — (Василій Великій и съ небольшими варіантами Іоаннъ Златоустъ) и словами jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae — вознеси сіе руками святаго Ангела Твоего въ небесный алтарь предъ лице божественнаго величествія Твоего.

Съ полнымъ основаніемъ утверждаетъ прот. Мальцевъ, вслѣдъ за такими авторитетами, какъ Кавасиласъ, проф. Probst, проф. Hoppe, Salaville,*) что молитва supplice te rogamus занимаетъ въ порядкѣ литургійныхъ

---

*) «L'epiclése, croyons nous, a existé autrefois dans la liturgie romaine, et il est possible encore aujourd'hui d'en retrouver les traces.» (S. Salaville «Epiclése Eucharistique», Dict. de theol. cath. T. V, col. 218.) «Мы полагаемъ, что Эпиклезисъ существовалъ ранѣе, въ римской литургіи и возможно еще и теперь найти его слѣды.» (С. Салавиль, «Евхаристическій Эпиклезисъ» Слов. кат. бог. т. V, кол. 218.) См. также работы этого автора на эму тему въ «Rêvue Augustenne» NN 84 и 85 за 1909 г.; въ «Echo d'Orient» 1908, T. XI, p. 101—112: «Epiclése après St. Jean Chrisostome et la tradition occidentale».

молитвъ, такое же мѣсто, какое въ Восточныхъ литургіяхъ занимаетъ призываніе Святого Духа, именно вслѣдъ за анамнезисомъ (ἀνάμνησις). Если приходится впрочемъ безъ особаго труда доказывать, что подъ ангеломъ Господнемъ здѣсь разумѣется Святой Духъ, то въ канонѣ Галликанской мессы насъ не затрудняетъ и эта литургическая экзегеза. Въ Галликанской мессѣ призывается именно Святой Духъ: Offerimur tibi Domine hanc immaculatam hostiam et calicem salutarem obsecrantes ut infundere digneris Spiritum tuum Sanctum.

Приведенная выдержка изъ лит. канона Галликанской мессы служитъ, между прочимъ, иллюстраціей сохраненія въ Западныхъ національныхъ не римскихъ церквахъ ихъ общности съ Восточной Литургіей, какъ апостольскимъ прототипомъ, о чемъ говорилось выше. *)

Споръ о времени пресуществленія интересенъ и важенъ еще тѣмъ, что онъ далеко выходитъ за предѣлы богословскихъ и конфессіональныхъ дискуссій. Даже съ католической точки зрѣнія этотъ споръ, столь тревожившій умы и сердца русскихъ людей всѣхъ сословій, возрастовъ

*) Примѣръ Эпиклезиса въ «Литургіи апостольскихъ постановленій», относящейся ко времени «церковной исторіи» Евсевія Кесарійскаго (ок. 324—325): «. . . молимъ Тебя, чтобы Ты милостиво призрѣлъ на предлежащіе предъ Тобою Дары сіи, Ты — Вседовольный Боже — и оказалъ бы благоволеніе къ намъ въ честь Христа Твоего и ниспослалъ бы на жертву сію Святого Твоего Духа, Свидѣтеля страданій Господа Іисуса, дабы онъ явилъ (ἀποφήνῃ) хлѣбъ сей тѣломъ Христа Твоего и чашу сію кровью Христа Твоего». (Собр. др. лит. стр. 125, отд. I.)

Извѣстный Daniel считаетъ эту молитву, безъ измѣненія дошедшей отъ самихъ апостоловъ. Она служитъ однимъ изъ непререкаемыхъ доказательствъ истины ученія о пресуществленіи Святыхъ Даровъ и правильности литургіи православной церкви, сравнительно съ нынѣшнею римской, въ которой призываніе Святого Духа опущено. (Собр. др. лит. ibid.)

и состояній въ XVI и XVII вѣкахъ есть въ значительной степени вопросъ борьбы культуръ. *)

Какова же причина того страннаго явленія, что несмотря на склонность самихъ римскихъ первосвященниковъ, въ лицѣ папы Иннокентія III — признать Эпиклезисъ и на несомнѣнныя слѣды его въ римскомъ канонѣ, современное папство категорически высказывается противъ него? Разгадка этой проблемы намъ не представляетъ никакихъ затрудненій, если мы поставимъ ее въ плоскость папскихъ претензій на главенство во Вселенской Церкви. Если папа есть видимая глава церкви «vice-Deus» — намѣстникъ Христа, въ томъ смыслѣ, что всецѣло замѣняетъ его, то естественно — нѣтъ надобности въ призываніи Святого Духа на Дары, ибо чудо пресуществленія совершается не черезъ папу, а самимъ папой (и, являющимся какъ бы его безвольной эманаціей, католическимъ священникомъ). И во всѣхъ случаяхъ, столь склонный пренебрегать Священнымъ Писаніемъ, общевселенскимъ преданіемъ и своей собственной стариной, Католицизмъ оказался въ данномъ случаѣ вѣренъ буквѣ евангельской, вовсе не изъ преданности, а потому что усмотрѣлъ въ послѣдней средство, для собственнаго возвеличенія и возможность отличаться отъ древняго восточнаго Православія, искаже-

---

*) «Ce qui contribua a augmentée l'acuité de la querelle, c'est que celle-ci n'etait en réalité, qu'un èpisode de la lutte entre deux civilisations, qui alors se disputaient la Russie: la civilisation occidentale et la civilisation byzantine». (A. Salaville, «Epiclése Eucharistique», Dict. de theol. cath. V, 2, col. 262.)

«... То, что особенно содѣйствовало обостренію вражды было то, что послѣдняя являлась въ дѣйствительности ни чѣмъ инымъ, какъ эпизодомъ борьбы двухъ культуръ, которыя соревновались тогда во Россіи: культуры западной и культуры византійскій». (А. Салавиллъ, «Евхаристическій Эпиклезисъ». Слов. Кат. бог. т. V, 2, кол. 262.)

Дѣло объясняется тѣмъ, что сама культура есть функція религіи. В. И.

ніемъ котораго является, какъ догматическая система Католицизма, такъ и его обряды.

Въ исторіи римско-католической Литургіи мы видимъ интересный поучительный примѣръ того, къ какимъ искаженіямъ и деформаціямъ ведетъ встрѣча миѳа и культа, развивающихся согласно заложеннымъ въ нихъ, имъ присущимъ законамъ — съ преднамѣреннымъ и произвольнымъ вмѣшательствомъ въ нихъ «свободной воли». Здѣсь именно stat pro ratione voluntas (конечно, если понимать ratio, какъ разумъ, логосъ, а не разсудокъ). Не трудно себѣ представить къ какимъ результатамъ приведетъ дѣйствіе этой вдвойнѣ чуждой, какъ въ религіозномъ, такъ и въ національномъ отношеніи силы, при столкновеніи ея съ органически сложившейся, окрѣпшей и выросшей изъ корня апостольскаго, украшенной вкладами національнаго генія, православной, греко-восточной Литургіи русскаго типа.

9

Трудно найти болѣе яркій показатель полноты христіанской истины въ Православіи, чѣмъ эта широта литургической концепціи, сознающей важность всего литургическаго канона и необходимость всѣхъ его моментовъ. Православіе, не указываетъ даже момента пресуществленія, что въ сущности ограничивало бы чудо во времени и поставило бы его на границу магіи. Православіе указываетъ лишь священные времена и сроки, послѣ которыхъ предложенные дары уже пресуществились въ Тѣло и Кровь Христову. Католической точкѣ зрѣнія — Православная, строго говоря, не противорѣчитъ; и ужъ,

конечно, не уничтожаетъ ее: она лишь снимаетъ, поглощаетъ ее, поднимаясь и возвышаясь надъ ней. *)

И знаменательно, что именно русскій національный геній съ его сверхнаціональной душой, воспринялъ полноту таинства пресуществленія, въ то время какъ межнаціональное (интернаціональное), но не преодолѣвшее націи латинство, повинуясь инстинкту самосохраненія должно упорствовать въ своей односторонности, объявляя войну тому, до чего оно не только не можетъ дорости, но и въ чемъ оно, европейски самодовольное, не чувствуетъ потребности.

Здѣсь повторяемъ, рѣзко выступаетъ сверхнаціональная природа Православія и интернаціональная природа Католицизма. *)

Аналогичнымъ ущербу, нанесенному папизмомъ евхаристійному канону, является неполнота принятія причастія подъ однимъ видомъ. И здѣсь явная однобокость, явная недостаточность. Картина послѣдней дополнится, если мы прибѣгнемъ къ бѣглому сравненію нѣкоторыхъ другихъ службъ и обрядовъ въ обѣихъ Церквахъ.

---

*) Чудесная реминесценція изъ Ветхаго Завѣта « въ пріятное благоуханіе Господу » сохранилась въ обѣихъ литургіяхъ, но въ православной она болѣе соотвѣтствуетъ новозавѣтной духовности и ея общему укладу, богословскому и литургическому. Лучшее, что есть въ католической литургіи сосредоточено въ одномъ прошеніи второй просительной эктеніи нашей литургіи; зато конкретной формулы « Твоя отъ Твоихъ » и послѣдующаго далѣе троекратнаго призыванія св. Духа и самаго момента освященія Даровъ католическая литургія лишена вовсе.

*) Для подлинно-религіозной интуиціи, высказанное положеніе не вызываетъ необходимости дальнѣйшихъ обоснованій; при иномъ же подходѣ къ вопросу о взаимоотношеніи религіи и націи — было бы легко представить въ изобиліи святоотческіе и историко-философскіе доводы, подтверждующіе высказанную мысль, для которыхъ здѣсь нѣтъ мѣста.

Литургія Преждеосвященныхъ Даровъ, происхожденіе которой отъ корня единаго съ Православіемъ не отрицается и самими католиками, подверглась, какъ въ своемъ устройствѣ, такъ и въ употребленіи искажающимъ трансформаціямъ, опять таки въ Католицизмѣ. Согласно древней традиціи установленіе этой литургіи преслѣдовало, какъ основную цѣль — дать возможность правовѣрующимъ христіанамъ причащаться во всѣ дни Великаго Поста, не прибѣгая къ совершенію обычной торжественной литургіи, служеніе которой считалось неподходящимъ въ дни скорби и покаянія. Дѣйствительно, въ Восточной Церкви она совершалась и совершается по средамъ и пятницамъ въ первые шесть недѣль Великаго Поста, въ четвергъ пятой недѣли, въ понедѣльникъ, вторникъ и среду Страстной Седмицы, вообще въ каждый день Великаго Поста, въ случаѣ праздпества или предпразднества, кромѣ субботъ, воскресныхъ дней и праздника Благовѣщенія (Трулльскій Соборъ. Прав. 62). Въ Католической Церкви эта литургія служится только одинъ разъ въ годъ, именно въ Страстную Пятницу, причемъ причащаться отъ преждеосвященной гостіи разрѣшается только совершающему литургію священнику и опасно больнымъ. Основное заданіе этой службы оказалось, такимъ образомъ, утраченнымъ. (Характерно, что предполагаемый авторъ этой литургіи св. папа Григорій Двоесловъ, предписывая служеніе ея однажды въ годъ, въ Страстную Пятницу, лишь въ качествѣ обязательнаго минимума, отнюдь не ограничивалъ числа ея совершенія именно этой цифрой и этимъ днемъ). Сильнымъ измѣненіямъ подвергся ея составъ въ современномъ Римскомъ миссалѣ, лишившимъ эту литургію всѣхъ важнѣйшихъ ея элементовъ, столь привлекающихъ къ ней сердца вѣрующихъ въ Православіи, гдѣ она сохранила всѣ черты своего древняго прототипа.

Что касается другихъ службъ, то слѣдуетъ отмѣтить, выпаденіе у католиковъ стихиръ, тропарей и кондаковъ, что лишило католическую вечерню въ значительной степени осмысливающаго начала-логоса. Въ этихъ элементахъ, впрочемъ, и не оказалось больше надобности, т. к. они обращаются къ свободному пріятію молящимися раскрываемаго въ нихъ смысла богослуженія. Здѣсь надо констатировать несомнѣнное вліяніе принципа ex opere operato, суть котораго не ограничивается формообразующимъ началомъ Таинства, но въ значительной степени характеренъ для всего уклада католической богословской мысли и католическаго обряда, признающихъ въ богослуженіи не соучастіе мирянъ, а лишь ихъ присутствіе. «Посвященные» и «профаны» — вотъ какъ можно опредѣлить соотношеніе пастыря и пасомыхъ въ Католицизмѣ. Это тоже самое, что отношеніе «генія» къ «толпѣ» въ романтическомъ пріятіи искусства. Католицизмъ, конечно, насквозь романтиченъ и это дѣлаетъ его столь привлекательнымъ въ глазахъ эстетовъ и снобовъ всѣхъ толковъ (вродѣ напр. Paul Claudel'я). Возрожденіе Католицизма черезъ романтику и эстетику въ началѣ XIX вѣка можетъ служить общеизвѣстнымъ и вполнѣ подходящимъ примѣромъ.

Однако, съ точки зрѣнія здравой религіозности Православія, романтизмъ есть безъ сомнѣнія, въ нѣкоторомъ смыслѣ «прелесть» и соблазнъ. Основа всякой магіи есть принципъ ex opere operato; этотъ же принципъ легъ, въ концѣ концовъ, и въ идею католическаго таинства. Кромѣ того терминологизмъ *) названнаго принципа

*) Въ основѣ «терминологизма» всякаго рода лежитъ стремленіе придавать словамъ-терминамъ и ихъ сочетаніямъ — значеніе и смыслъ абсолютной реальности, заслоняющей порою эмпирическую реальность. Крайній раціонализмъ всегда совпадаетъ съ «терминологизмомъ», въ указанномъ смыслѣ.

базируется на скрытомъ и тѣмъ болѣе опасномъ раціонализмѣ, который не только не враждебенъ романтикѣ, но и прямо присущъ послѣдней, въ качествѣ дѣйствующаго начала. Вотъ почему романтическая мистика по существу своему есть лжемистика. Романтизмъ и благодатность не совмѣстимы. И Католицизму на Тридентскомъ Соборѣ пришлось столкнуться съ традиціями истинной мистики и стать лицомъ къ лицу съ опасностью осудить ее. Тогда открытаго осужденія не произошло, но въ послѣдующемъ своемъ «развитіи» Католицизмъ взялъ ее т. ск. изморомъ.

10

Въ самое послѣднее время папствомъ, въ видахъ пропаганды среди замученнаго народа русскаго и въ стремленіи использовать дѣло соціалистической интеллигенціи, обезкровившей и связавшей Церковь Христову, выдвинуло «католичество восточнаго обряда». Этой гальванизаціей уніатскаго принципа оно очевидно расчитываетъ пожать плоды въ сферѣ религіозной эстетики подобно тому, какъ раньше (впрочемъ, конечно, и теперь) заставляло служить на себя маммону въ его различныхъ видахъ и воплощеніяхъ. Новаго тутъ, конечно, нѣтъ ничего и въ своей политикѣ Католицизмъ остается неизмѣнно вѣренъ самому себѣ. Однако, жестоко ошибаются наивные простецы, думающіе цѣной измѣны православнымъ догматамъ, купить себѣ право наслаждаться родной религіозно-обрядовой эстетикой. Не приходится говорить, что такая религіозно-эстетическая изломанность есть сугубое кощунство. Помимо этого никогда не слѣдуетъ забывать, что миѳъ, догматъ и культъ суть-единство и, что нельзя повредить, или отвергнуть одно, не повре-

дивъ и не отвергнувъ остального. И папство знаетъ это и увѣрено, что овладѣвъ догматомъ, оно постепенно овладѣетъ и остальнымъ; оно, наконецъ, знаетъ, что предварительно добившись подчиненія, можетъ приказать, декретировать все то, что ему попросту заблагоразсудится и въ области обряда. Вѣдь папская непогрѣшимость есть ключъ, открывающій всѣ религіозные тайники; и тотъ, кто этотъ ключъ вручилъ папѣ, тотъ сдѣлалъ его безконтрольнымъ владыкой, какъ внѣшняго такъ и внутренняго своей религіозной жизни. Желающій неповрежденнаго Православія въ какой нибудь одной изъ его сторонъ, долженъ принять, оградить и утвердить истину въ ея цѣломъ: «ибо всякому имѣющему дастся и пріумножится, а у неимѣющаго отнимется и то что имѣетъ (Мѳ. Гл. XXV, 39).

В. Н. Ильинъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ

ИСХОДЪ КЪ ВОСТОКУ

Предчувствія и Свершенія

УТВЕРЖДЕНІЕ ЕВРАЗІЙЦЕВЪ

КНИГА ПЕРВАЯ

София — 1921 годъ

СОДЕРЖАНІЕ

Обложка работы П. Челищева

Складъ Изданія: Софія. Россійско-Болгарское Книгоиздательство
Изданіе разошлось

Кн. Н. С. ТРУБЕЦКОЙ

ЕВРОПА и ЧЕЛОВѢЧЕСТВО

Россійско-Болгарское К-во
Софія — 1920 годъ

Rossiia i latinstvo.

1418609

JUL 27 1944 Bindery

SEP 19 1944 Cat OK. Source? Acq.

1418609